موقف

الإمام الغزالي

من علم الكلام

ويليه

تأملات كلامية في كتاب المنقذ من الضلال

سعيد عبد اللطيف فودة



موقف

الإمام الغزالي

من علم الكلام

□ موقف الإمام الغزالي من علم الكلام
تأليف: سعيد عبد اللطيف فودة
الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

قياس القطع: ١٧×٢٤
الرقم المعياري الدولي: ISBN : 978-9957-23-105-7
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: ٣٥٥٩/١٠/٢٠٠٨

صورة الغلاف: مسجد مدينة طوس، حيث ولد ونشأ وترعرع الإمام الغزالي رحمه الله



دار الفتح للدراسات والنشر

تلفاكس ٤٦ ٤٦ ١٩٩ (٠٠٩٦٢٦)
جوال ٠٥٨ ٠٣٨ ٧٩٩ (٠٠٩٦٢)
ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن
البريد الإلكتروني: info@alfathonline.com
الموقع على شبكة الإنترنت: www.alfathonline.com

موقف الإمام الغزالي من علم الكلام

سعيد عبد اللطيف فودة

2009



دار الفتح للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

فإنني لما رأيت أن الكثير من الكتاب في هذا الزمان يعولون على مواقف الرجال بحسب أفهامهم، أكثر من تعويلهم على النظر في الأدلة وسبر المعاني واختبارها في نفسها، وكان قد تعلق الكثير من الكتاب في نبذهم لعلم الكلام، ودعوى بطلان الحاجة إليه في هذا الزمان، بحجج وعلل واهية لا تقوم لها قائمة، فقد عزمت بعد على أن أقدم لهم بحوثاً مفصلة تدحض الشبه التي تعلقوا بها في هذا الباب، وبدأت بتوفيق الله تعالى ببيان موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، لما رأيت الكثير منهم يزعم أن الإمام قد رجع عن علم الكلام وأنه حرمه تحريماً مطلقاً، ومنع الناس من الاستفادة منه، واستبدل الكلام بالكشف والذوق.

ويجد القارئ الكريم والباحث الرصين في هذا الكتاب بحوثاً تدور حول هذا الأمر المهم، فوضعت بحثاً لي كنت كتبته عن علم الكلام وفائدته وأثره في العلوم، وزدت عليها بعض الزيادات، وجعلتها تمهيداً ومدخلاً لهذا الكتاب.

وقد قمت في القسم الذي سميته بـ«**موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**» بدراسة نصوص الإمام الغزالي رحمه الله تعالى من مختلف كتبه، وبينت معناها كما هو واضح في أغلبه

من كلام الغزالي نفسه، وما كان غير بين فقد استعنت في بيانه على الجمع بين النصوص من الكتب المختلفة لهذا الإمام الهمام، لكي لا يكون اقتراحنا لمعنى معين تحكماً محضاً بلا برهان، كما قمت بنقد بعض المواضع من كلامه، وهي قليلة جداً، وقيدت إطلاقات كلامه كما ينبغي أن يكون لمن أدرك مرامه.

وقد ألحقتُ بهذا البحث ملحقين مفيدين في هذا الباب:

الملحق الأول: رسالة كنت قد أرسلتها إلى بعض أناس ناقشوني في مسائل تتعلق بما نحن فيه، جردتها من الخصوصيات المتعلقة بشخص المردود عليه وأبقيت ما فيه تعلُّقٌ بالبحث العلمي النافع للقراء عموماً.

والملحق الثاني: عبارة عن شرح وتعليق على رسالة مشهورة للإمام الخطابي لها تعلق عظيم بموقف العلماء من علم الكلام، وقد تعلق بهذه الرسالة بعض المجسمة ليوهموا الناس أن علم الكلام مذموم مطلقاً عند الإمام الخطابي، فقمت ببيان الفوائد التي اشتملت عليها رسالته، وبينت بعض مواضع الانتقاد، وهي يسيرة، وأظهرت فيها الجانب الذي يهمنا في هذا البحث، وسوف يخرج القارئ لهذه الرسالة مع التعليقات بإذن الله تعالى باقتناع تام ببطلان ما زعمه بعض المخالفين لأهل السنة من أن الإمام الخطابي يحرم علم الكلام من أصله، لما سيراه بعينه من تأييد الخطابي لهذا العلم، وأن موقفه لا يختلف عن موقف أهل السنة عموماً، ومنهم الإمام الغزالي، بل سوف يرى بعينه أن بعض الانتقادات التي ذكرها الخطابي ذكرها أيضا الإمام الغزالي، والهدف عندهما واحد.

ووضعت في القسم الثاني دراسة سميتها «**تأملات كلامية في كتاب المنقذ من الضلال**»، وهو أحد أهم كتب الغزالي، لأنه قد بين فيه موقفه من العلوم المختلفة بدقة عظيمة، وحللت كلامه تحليلاً وافياً، ولم أقصد التطويل، بل اختصرت الكلام ما استطعت إلى ذلك سبيلاً مع الحفاظ على وضوحه وتمام المعنى، بحسب الوسع والطاقة، والإنسان لا يخلو عن النقص والسهو أو الغلط، فلا معصوم إلا الأنبياء والرسل بعصمة الله تعالى لهم، وقد قمت بإعادة

شرح كلام الغزالي في هذا الكتاب، وتوجيهه، وتحديد معانيه اعتماداً على قرائن كافية من كلامه ومعانيه التي بينها في كتبه، ووجهت موقفه من الكشف (الذوق) وناقشت كلام من يقول إنه يريد بالكشف أمراً مخالفاً للعقل أو للظاهر من النقل، وأبطلت هذه الدعوى بكلام الإمام الغزالي نفسه، وكذلك بينت طريقة الغزالي في الشك في الحسيات والأوليات وكيف خرج منها، وكيف رجع معتقداً بصحة الأدلة العقلية المعتمدة على البديهيات والنظر الصحيح، ولو لم يستفد القارئ من هذا الكاتب إلا هذه المسألة لكفاه.

وقد بينت جهات اعتراض عديدة على علم الكلام تعلق بها الناس، ولم أهتمَّ بعزوها إلى قائلها غالباً، بل اكتفيت بتوضيحها مختصرة وبيان الرد علها باختصار كذلك، وإنما اكتفيت بهذا القدر لأن المقام مقام الكلام عن موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، وليس بحثاً في نفس العلم ومواقف الناس منه، فكان كلامي دائراً حول هذا الأمر، ولا أريد أن أدعي أنني ذكرت أغلب الأمور التي يتعلق بها الناس في ذم هذا العلم المهمِّ الذي اعتبره علماؤنا علم أصول الدين، واعتبروه رئيس العلوم الدينية، وأن جميع العلوم الشرعية تستمد مبادئها منه، ومنهم الإمام الغزالي نفسه، ولكن ما ذكرته موفٍ بالغرض، ويوصل طالب العلم الصحيح القصد إلى مرحلة من إدراك جهات قوة هذا العلم وكيفية الرد على مخالفيه، سواء تعلقوا بمواقف بعض العلماء كالإمام الغزالي، أو تعلقوا ببعض المعاني.

وبهذا أرجو أن أكون قد قمت بخطوة كنت أراها منذ زمان لازمة، وأدعو الله تعالى أن يوفقني إلى كتابة كتب أخرى أسدُّ بها الحاجة في هذا الباب، لتظهر للناس فائدة هذا العلم الجليل نظرياً وعملياً.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجةٌ ولا مذهب

سعيد فودة

٢٥ رمضان ١٤٢٩هـ
الموافق ٢٥/ ٩/ ٢٠٠٨م

تمهيد

في بيان مفهوم «علم الكلام»

وفائدته والحاجة إليه

علم الكلام وأثره المنهجي في الفكر الإسلامي

لا بد من التعريف بعلم الكلام، ولا يتم ذلك إلا بتعريف ما له مدخلية في اسم هذا العلم، أو مفهومه.

أولاً: تعريف العلم:

عرف العلم بتعريفات عديدة وكل تعريف منها ينبني على نظرة خاصة أو جهة معينة، ولا نريد استقصاء ذكر التعريفات هنا، ولكن نورد بعضها مما يفيدنا في هذا المقام.

قال الشريف الجرجاني في التعريفات:

العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل.

والأول أخص من الثاني.

وقيل: العلم هو إدراك الشيء على ما هو به.

وقيل: هو مستغنٍ عن التعريف.

وقيل: العلم صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات.

وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء.

وقيل: العلم عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول.

وقال الملا عبد الله في شرحه على تهذيب المنطق للسعد التفتازاني: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل».

وعلق عليه الميرزا محمد علي: «وعرفه بعضهم بقبول النفس تلك الصورة. وبعضهم بحصول صورة الشيء عند العقل».

ثم علّق قائلاً: «فعلى الأول من مقولة الكيف، وعلى الثاني من مقولة الانفعال، وعلى الثالث من مقولة الإضافة».

وقال الأستاذ الشيخ محمد الكرمي: «أنا لم أجد تعريفاً للعلم أطرى وأحسن وألصق بالنفس من قول العلامة الشيخ عبد الهادي شليلة:

حقيقة العلم انكشاف الواقع   له من المعلـوم حكـم التـابع

فإن العلم الصادق ليس هو إلا انكشاف الأشياء على ما هي عليه، وكم تعتور النفس صور للأشياء تخال أنها صور واقعية وشعاع ذوات الأشياء بأنفسها، وهي في الواقع خداع وكذب». انتهى.

ويمكن لنا بعد شيء من النظر أن ندرك أن أغلب التعريفات ترجع في حقيقتها إلى الإطلاقات التالية:

الأول: أن يطلق العلم على المعلوم؛ أي ما نعلمه.

الثاني: أن يطلق العلم على ما به نعلم وهو النفس أو صفتها.

الثالث: أن يطلق العلم على الملكة الراسخة الحاصلة بعد العلم بمعلومات عديدة، فلا شك أن هناك صفة راسخة تميز الراسخ في العلوم عمن يبتدئ بطلبها.

ونحن هنا عندما نتكلم على علم الكلام، فإننا نطلق اسم العلم على المسائل المبحوثة في ذلك العلم، وعلى الملكة الراسخة التي يتصف بها العالم بتلك المسائل، بحيث يستحق بعد ذلك اسم المتكلم. وهذا هو الشأن في سائر العلوم الأخرى.

ما به تتميز العلوم:

ما هو الأساس الذي يمكننا بناءً عليه أن نعدد العلوم، وأن نصنف المسائل وننسب كل مسألة منها إلى علم معين دون غيره. فنقول مثلاً: هذه المسألة من علم الفقه، وهذه المسألة

من علم الكلام، وهذه المسألة من علم التفسير، وهذه المسألة من علم الحديث، وهذه المسألة من علم الرياضيات، أو الطبيعيات، وهكذا...

إن علماء الأصول والكلام والمنطق قدّموا ثلاث نظريات رئيسية يفسرون بها تمايز العلوم. ولا مانع من أن نشير ههنا إلى أننا نقصد بالعلم: «مجموعة من المسائل تجتمع مع بعضها البعض على نحو من الأنحاء».

النظرية الأولى: يرجع تمايز العلوم إلى الموضوع، فكل علم يتألف من قضايا ومسائل تكون محمولاتها من الأعراض الذاتية لموضوع العلم، فموضوع العلم هو في الحقيقة موضوع مسائل ذلك العلم. وبالتالي فاجتماع مجموعة من المسائل والقضايا تحت عنوان واحد، ليس راجعاً إلى حالة اختيارية أو تعاقدية، وإنما يرجع هذا الاجتماع إلى علاقة تكوينية طبيعية بين محمولات القضايا (المسائل) وبين موضوعاتها، وبالتالي بين محمولات القضايا وموضوع العلم.

النظرية الثانية: العلوم تتمايز بناء على تمايز أغراضها وغاياتها(أهدافها)، وفي هذه الحالة يكون كل علم عبارة عن مجموعة من المسائل والقضايا ذات الغرض الواحد، واختلاف العلوم باختلاف أغراضها.

فعلم الأصول مثلاً يتكون من مسائل وبحوث تنفع في استنباط الأحكام من مداركها الشرعية.

النظرية الثالثة: تقوم على أساس مفهوم «المركَّب الاعتباري»، والمركب الاعتباري هو الذي لا تكون وحدة عناصره المكونة له وحدة حقيقية، وإنما هي وحدة عرضية مجازية. فوحدة الجنس والنوع وحدة حقيقية، وأما وحدة الطلاب في الصف فهي وحدة مجازية تابعة لوحدة اللحاظ أو النظر أو العرض أو ما إلى ذلك من الظروف الطارئة.

وكل علم حسب هذه النظرية هو في الواقع مركب اعتباري، فالذي يجعل المسائل مجموعة واحدة هو الهدف والغرض الواحد المترتب عليها، ومع هذا فالعلوم تتمايز بهذه المركبات الاعتبارية وليس بأغراضها.

وكل مركب اعتباري يتمايز عن المركب الاعتباري الآخر بشكل طبيعي، ولو كان المركب الاعتباري لعلم واحد مؤلفاً من غرضين، فلا يستلزم ذلك أن يكون هذا العلم علمين اثنين متمايزين، بل يكون علماً واحداً، وقد ساعد هذا المركب الاعتباري في اجتماع هذه المسائل على هذا النحو.[1]

وقد أشار إلى هذه النظريات العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف، حيث شرح في عبارة رشيقة كيفية نشوء العلوم وتقسيماتها، ويظهر من كلامه أن الأصل في تمايز العلوم إنما هو بالموضوع، ولكنه ذكر تحقيقاً في غاية الإفادة، فقال: «وهو أمر استحساني إذ لا مانع عقلاً من أن تعد كل مسألة علماً برأسه، وتفرد بالتعليم، ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر أو لا: علماً واحداً، وتفرد بالتدوين.

واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للمعلومات بالأصالة وللعلوم بالتبع، والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفاً للعلم، وأما إن كان تعريفاً للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام إن جعل تعريفاً لمعلومه». انتهى.

ثانياً: تعريف الدين:

لقد صاغ العلماء للدين تعريفات عديدة، ولكن أحسن التعريفات التي رأيتها ما اشتهر عند علماء الكلام، وقد ذكره العديد منهم في كتبهم، واعتمدوه، كالإمام ابن الهمام، والشريف الجرجاني، وأكثر المتأخرين ممن هم في طبقة العلامة البيجوري والسنوسي والكلنبوي، وغيرهم.

الدين لغةً يطلق على: العادة والجزاء والمكافآت والقضاء والطاعة.

---

(١) يراجع في هذه النظريات الثلاث: مقدمة شرح المقاصد للإمام السعد التفتازاني، وشرح المواقف للشريف الجرجاني، و«علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، إعداد عبد الجبار الرفاعي، ص٤٦-٥١. وقد وضحنا هذه النظريات في محاضرتنا «منهجية التعلم».

وأما اصطلاحاً وهو المقصود هنا، فهو كما ذكره صاحب دستور العلماء: «قانون سماوي سائق لذوي العقول إلى الخيرات بالذات». انتهى.

ومثّل لهذه القوانين بالأحكام الشرعية النازلة على سيدنا محمد ﷺ.

ووضع بعض العلماء المحققين كلمة مساوق بدل كلمة سائق لتدل على أن انسياق العقلاء واستجابتهم للدين إنما هي تابعة لإرادتهم وتعقلهم لأصل الوجود وما يقتضيه نظرهم الصحيح.

وعرفه الشريف الجرجاني في تعريفاته فقال: «الدين: وضع إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ». انتهى.

وحاصل هذا التعريف متوافق مع ما قبله.

ولا شك أن من بديهيات الدين الإسلامي أن الخيرات التي يدل الناسَ عليها لا تتعلق بالآخرة وحدها، بل تتعلق بالدنيا، بل نستطيع أن نقول بكل صراحة أن الدين من حيث هو أوامر ونَوَاهٍ، وتقييدات وتوجيهات لأفعال الإنسان، إنما يتعلق بالإنسان في حياته الدنيا، لأنه في الآخرة لا يوجد تكاليف شرعية بالوجه الذي نقصده.

نعم إن غاية الدين في النهاية دلالة الإنسان على خيره في حياته الأخروية. ولكن المقصود أصالة إنما هو دلالته إلى خيره في حياته مطلقاً، وحياة الإنسان ليست محدودة كما هو معلوم عندنا في الحياة الدنيوية، ولا بحياته الأخروية، بل إنها تشمل هاتين المرحلتين مع ما يتوسطهما.

فالخير الذي نزل الدين لدلالة الإنسان عليه يشمل الخير الدنيوي والخير الأخروي.

والمقصود بالخير بقول كليٍّ: كل ما هو موصل إلى السعادة، وترتبط السعادة بكمال الوجود أو تكميل الوجود، وذلك بأن يكتسب الإنسان كل ما يرفع قدره في رتبة الوجود.

ولذلك فنحن نعتقد أن العبادات لها آثار حقيقية في الآخرة، وهذه الآثار ليست ذاتية لها، بل هي بإرادة الله تعالى، بناء على نفي التحسين والتقبيح العقليين، وهو القول الذي ارتضاه

أهل السنة الأشاعرة وغيرهم ممن وافقهم. ونحن وإن لم نعرف بعض العلل والفوائد التي نجتنيها من بعض العبادات، فذلك لا يستلزم عدم وجود فوائد حقيقية لها، تترتب عليها بحسب ما اختاره الله تعالى في خلقه لهذا العالم.

ثالثاً: تعريف علم الكلام:

علينا أن نعرف بعلم الكلام لأنه الموضوع الأساسي لهذه المحاضرة، وذلك لما لتصور التعريف وما يلزم عنه من فائدة في بيان تأثير علم الكلام في الفكر الإسلامي.

توجد عدة تعريفات لعلم الكلام، تختلف في ظاهرها في المفهوم المأخوذ منها، ولكنها في حقيقتها ترجع إلى حقيقة واحدة.

قال العلامة السمرقندي في الصحائف ص٥٩: «فإن العلوم وإن تنوع أقسامها لكن أشرفها مرتبة وأعلاها منزلة هو العلم الإلهي الباحث بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة عن أحوال الألوهية وأسرار الربوبية التي هي المطالب العليا والمقاصد القصوى من العلوم الحقيقية، والمعارف اليقينية إذ بها يتوصل إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وتصور صنعه ومصنوعاته. وهو مع ذلك مشتمل على أبحاث شريفة ونكات لطيفة بها تستعد النفس لتحقيق الحقائق، وتستبد بتدقيق الدقائق». انتهى.

وقد أكثر العلماء من وصف جليل منزلة هذا العلم الشريف حتى جعلوه في أعلى مرتبة من العلوم الإسلامية، وحق لهم ذلك.

ومن هذه التعريفات:

ما ذكره العلامة السمرقندي في الصحائف ص٦٥: «لما كان علم الكلام نفسه يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه، وعن أحوال الممكنات والأنبياء والأولياء والأئمة والمطيعين والعاصين، وغيرهم في الدنيا والأخرى، ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه الأبحاث بكونه على طريقة هذه الشريعة، فحدّه: إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

وعُلِم من ذلك: أن بحثنا فيه إنما يقع عن أعراض ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي، وأعراض ذاتية لذات الممكنات من حيث هي محتاجة إلى الله تعالى.

فيكون موضوعه: ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث إنها في ربقة الحاجة. لما علم أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي التي يكون منشؤها الذات». انتهى.

ومن أحسن النصوص التي تبين فائدة علم الكلام وحقيقته ووجه تسميته بذلك، ما قرره الإمام التفتازاني في شرح العقائد النسفية، قال: « اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية.

والعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، لما أنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع، ولا يسبق الفهم عند الإطلاق إلا إليها.

وبالثانية: علم التوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده.

وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ـ لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات ـ مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مباحثهما فروعاً وأصولاً.

إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه.

ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بأصول الفقه.

ومعرفة العقائد عن أدلتها بالكلام، لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به، ولم يطلق على غيره تمييزاً.

ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.

ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكَلْم وهو الجرح، وهذا هو كلام القدماء.

ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصاً المعتزلة، لأنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد.

وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة، وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله ونفي الصفات القديمة عنه.

ثم إنهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة أخوة، مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً؟

فقال: إن الأول يثاب بالجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب.

قال الأشعري: فإن قال الثالث: يا رب أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ! ماذا يقول الرب تعالى؟

فقال: يقول الرب: إني كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً.

قال الأشعري: فإن قال الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلا أعصي فلا أدخل النار؟! فماذا يقول الرب؟

فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة، فسموا أهل السنة والجماعة.

ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جراً، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين.

وبالجملة هو أشرف العلوم، لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية، وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية.

وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه فإنما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين.

وإلا فكيف يتصور المنع عما هو من أصل الواجبات وأساس المشروعات». انتهى.

ومنها ما أورده الإمام التفتازاني في «تهذيب الكلام» فقد قال: «الكلام: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية». انتهى.

وقال العلامة العضد في المواقف مع شرحه للشريف الجرجاني: «(والكلام علم)بأمور (يقتدر معه)أي يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائمياً عادياً قدرة تامة (على إثبات العقائد الدينية) على الغير وإلزامه إياها (بإيراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها، فالأول إشارة إلى إثبات المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع». انتهى.

تعليقات على تعريف علم الكلام:

يؤخذ من تعريف العلماء لعلم الكلام أمران:

أولاً: أن هذا العلم يبحث في أصول الدين وفروعه، ولكن من ناحية كلية، فيبحث في أصول الدين من حيث بيانها وإثباتها، ويبحث في فروع الدين من حيث تمييزها عن الأصول، ويمهد بإثبات القواعد التي لا يمكن تقرير الفروع إلا عليها.

ثانياً: إذا صح ما قلناه، فإن لهذا العلم موقعاً عظيماً عالياً في العلوم الدينية، ويلزم عن ذلك أن يكون له تأثير بالغ في سائر العلوم، وذلك لأننا نعتقد أن الدين له مدخلية في أكثر العلوم البشرية، إما مباشرة أو بالعرض. وسوف يتضح ذلك زيادة وضوح فيما يأتي.

رابعاً: الفرق بين الفلاسفة والمتكلمين:

الفلاسفة:

لا يخفى على أحد أن كل علم من العلوم لا بد له من مبادئ، يقيم عليها قوانينه، وهذه المبادئ قد تكون مسلمات ومصادرات، وقد تكون بديهيات، وقد تكون مبرهنات.

وكل فيلسوف لا يمكنه أن يبني فلسفته إلا على نحو هذه المبادئ. ولا يستطيع فيلسوف أن يدعي أن كل ما أقام عليه فلسفته إنما هو بديهيات، أو مبرهنات قطعية لا يحتمل النزاع فيها.

بل لا بد أن تكون الفلسفة مشتملة على شيء من المسلمات أو المصادرات، أو بعض المقدمات التي يظن ذاك الفيلسوف أنها مبرهنة قطعية، والواقع في نفس الأمر أنها ليست كذلك.

وعلى كل الأحوال، فالفيلسوف يدعي أنه لا يستمد مقدماته إلا من العقل المحض، ومن الحس. ولو كان ذلك صحيحاً، لما وجدنا كل ذلك التفاوت بين الفلاسفة في مقدماتهم التصورية، والتصديقية. حتى ابتعدت المذاهب الفلسفية في أنواعها ما بين الفلسفات المادية المحضة إلى المثالية المطلقة، واختلفت الفلسفات المادية ما بين الكلاسيكية إلى الجدلية المادية والتاريخية، وهي الفلسفة الماركسية.

إذن لا بد أن تكون بعض المقدمات التي يقيم عليها بعض الفلاسفة غير مبرهن عليها. ونحن هنا لا نريد المبالغة في تحليل ذلك، والبرهنة عليه، ولذلك فإننا نتبع في بيان هذه الفكرة نحو هذا الأسلوب الإجمالي.

إذن يشترك الفلاسفة في معنى واحد، وهو أنهم يدعون أن شيئاً من مقدماتهم غير مأخوذ من الدين، وأنهم لا يقيمون فلسفاتهم على المفاهيم الدينية.

ونحن نعرف أن بعض الفلاسفة أخذوا من بعض الأديان مقدماتهم، ككثير من فلاسفة الغرب، ولكنهم كانوا يدعون أن هذه المقدمات التي أخذوها، إما بديهية أو مبرهن عليها، ومع أخذهم لها من الدين إلا إنهم أطلقوا على أفكارهم التي استنبطوها والمفاهيم التي اخترعوها، اسم الفلسفة.

وكل همهم في ذلك إنما هو محاولة تفسير هذا الوجود بحيث يستطيعون بناء فلسفة عملية على نظراتهم الفكرية المجردة. فكل فلسفة فإنها تطمح إلى بناء أعمال نظرية وأعمال عملية. ولذلك ترى الفلاسفة الكبار ينظرون في جميع المسائل وجوانب الحياة، حتى تراهم يقيمون نظماً شاملة للعالم المادي، وللعالم الإنساني، ويقترحون طرقاً لبناء الحياة عليها في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وكل ما يتفرع عن ذلك من أمور دقيقة، حتى إنهم يتكلمون في كيفية العلاقة التي يجب أن تكون بين الرجل والمرأة، وبين الأب وابنه، وبين الحاكم والمحكوم، وبين الشعوب المختلفة... وهكذا.

المتكلمون:

أما المتكلمون، فلا يفترق عملهم عن الفلاسفة في كثير مما وصفناه، إلا في عبارة واحدة يتجلى بها حقيقة الحال، وهي ما ذكره العلامة السمرقندي في ما نقلناه عنه.

قال: «ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه الأبحاث **بكونه على طريقة هذه الشريعة**». انتهى.

وقال: «إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد **على قانون الإسلام**». انتهى.

وقال الشريف الجرجاني في شرح المواقف مع عبارة العضد: «(ويمتاز) الكلام (عن الإلهي) المشارك له في أن موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً **(باعتبارٍ وهو أن البحث ههنا) أي في الكلام (على قانون الإسلام)** بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه». انتهى.

إذن هذا هو الفرق الأساس بين علم الكلام والفلسفة. ويمكننا شرح مرادهم بكونه على قانون الإسلام، أي أنه يستمد بعض مبادئه من النقل، ولا يكتفي بمجرد العقل، ويبني نظامه بعد ذلك على مقدمات وقضايا مستمدة من العقل والنقل. ولذلك فإنه يوجد فرق بين الفلسفة التي تبني نظامها على مجرد القضايا التي تؤخذ من العقل، وبين القضايا التي تؤخذ من النقل والعقل.

ولا يعني كون القضية مأخوذة من النقل أنها غير مبرهن عليها، فإن النقل أصلاً مبرهن عليه في أصل ثبوته، وفي كثير من جزئياته.

وغاية الأمر، أن الإنسان يستعمل القضايا التي يأخذها من النقل في بناء نظام متكامل، ولا يتوقف في بنائه إلى أن يتمكن من معرفة البرهان على كل القضايا بالعقل فقط. ومثل من يفعل ذلك كالتلميذ الذي يدرس عند أستاذه، فإن فرضنا أن أستاذه هذا موثوق بعلمه، ومشهود له، فلا يحسن بالطالب أن يتوقف في قبول كل القضايا التي يخبره بها أستاذه، إلى أن يستطيع

هو البرهنة عليها بعقله. لأنه لو فعل ذلك، لطال به الزمان، ولما ضمن أن يستطيع البرهنة على كل ما يعرفه أستاذه، إذ فوق كل ذي علم عليم. ولكن لو بنى على تلك المقدمات المستمدة من المصدر الموثوق به على سبيل العموم، فإن نفس بنائه المنظومي يمكن بعد ذلك أن يكون مؤشراً له على صحة تلك القضايا تفصيلاً.

تكوُّنُ العلوم وظهورها:

غالباً ما يظهر من العلم أولاً تطبيقاته العملية، ثم بعد ذلك إذا ازدادت تطبيقات ذلك العلم، احتيج فيه إلى معرفة القانون العام الذي يربط بين تلك التطبيقات والقضايا الجزئية في قانون عام كلي.

فأولاً ظهر من الفقه مسائل متناثرة، ثم كثرت هذه المسائل، حتى لاحظ بعض الحذاق من الفقهاء والعلماء ضرورة اكتشاف القوانين العامة التي تظهر بناءً عليها تلك الجزئيات الفقهية، فظهر علم أصول الفقه بعد ظهور الفقه.

ولا ريب أن مسائل أصول الفقه ثابت في نفس الأمر، في نفس مرتبة مسائل الفقه، وأن مسائله قبل مسائل الفقه في الرتبة، لأن ثبوت الأصل يجب أن يكون قبل ثبوت الفرع.

وكذلك نقول: ظهرت تطبيقات علم الحديث في الحكم على الأحاديث والرجال، ثم لما كثرت وانتشرت جزئياتها، اشتدت الحاجة لسبر وتحديد القوانين العامة والكلية التي بناء عليها يمكن إظهار تلك المسائل الجزئية، فظهر علم المصطلح.

ونفس الأمر يقال في ما يتعلق بالنحو وتطبيقات النحو، واللغة وأصول اللغة.

بل يمكن أن نقول إن هذا قانون عام في كل العلوم حتى الطبيعية منها.

وكذلك يقال في علم الكلام، فإذا ظهرت الحاجة إلى أصول الفقه بعد ظهور الفقه ومسائله، وظهرت الحاجة إلى قوانين علم النحو، بعد انتشار التطبيقات النحوية، وهكذا، فإننا نقول إن الحاجة اشتدت إلى استظهار القوانين الكلية لعلم الكلام بالمعنى والتعريف الذي

ذكرناه بعد ظهور وقرب كمال جميع العلوم الإسلامية وكثير من العلوم الأخرى التي يتوقف عليها. وظهور مسائله متأخرة عن غيره من العلوم، لا يستلزم أنه أقل منزلة من سائر تلك العلوم، بل إن هذا هو عينه الدليل على أولوية بل أولية علم الكلام على غيره من العلوم. لأن قواعده الكلية لها مسائل، وهذه المسائل هي قواعد لتلك العلوم الأخرى. فأصول جميع العلوم الأخرى موجودة في علم الكلام. ولذلك يقول العلماء إن علم الكلام أشرف العلوم، فإنه وإن كان من آخر العلوم ظهوراً إلا إنه من أولها ثبوتاً.

وسوف نذكر هنا نصا في غاية الإفادة والأهمية للإمام الغزالي يبين فيه أهمية علم الكلام، ومكانته بين العلوم، فقد قال: «اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية، كالطب والحساب والهندسة، وليس ذلك من غرضنا. وإلى دينية، كالكلام، والفقه وأصوله، وعلم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الباطن، أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة، وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية، فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلّا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلاّ في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة. والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود.

فيقسم الموجود أوّلاً إلى:

١ ـ قديم. ٢ ـ وحادث.

ثم يقسم المحدث إلى:

١ ـ جوهر. ٢ ـ عَرض.

ثم يقسم العرض:

١ ـ إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر.

٢ ـ وإلى ما يستغنى عنها، كاللون والريح والطعم.

ويقسم الجوهر: إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض، ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث، بل لا بد أن يكون واحداً وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له، وبأمور تستحيل عليه، وأحكام تجوز في حقه، ولا تجب ولا تستحيل، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالم فعله الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة، وأنه قادر عليه، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الجائز واقع عند هذا ينقطع كلام المتكلّم وينتهي تصرف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقول في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً، للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق، **فهذا ما يحويه علم الكلام، فقد عرفت من هذا أنه يبتدى نظره في أعم الأشياء أوّلاً وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه، فيثبت فيه مبادىء سائر العلوم الدينية، من الكتاب والسنة وصدق الرسول،** فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً، وهو الكتاب فينظر في تفسيره ويأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقيه يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف، فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً، وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله، والإجماع يثبت بقوله، **والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وقول الرسول ﷺ إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية**

كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»[(١)] . انتهى.

فقد صرح الغزالي بوضوح كيف أن علم الكلام هو أساس العلوم الإسلامية ورئيسها، والمرجع الذي ينبغي أن تستمد منه سائر العلوم مبادئها.

وعلى النمط نفسه مشى العضد والشريف، كما في شرح المواقف: «وهو أي الكلام العلم الأعلى الذي إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها».

فليست له مبادئُ تبيَّن في علم آخر، سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي؛ وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد، علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم، هذا فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما عداه، ليس له مباد في علم آخر، بل مباديه إما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه، فهي أي فتلك المبادىء المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية، ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادىء عليها، أي على المسائل الأخر، لئلا يلزم الدور.

ومما قررناه تبين لك أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية.

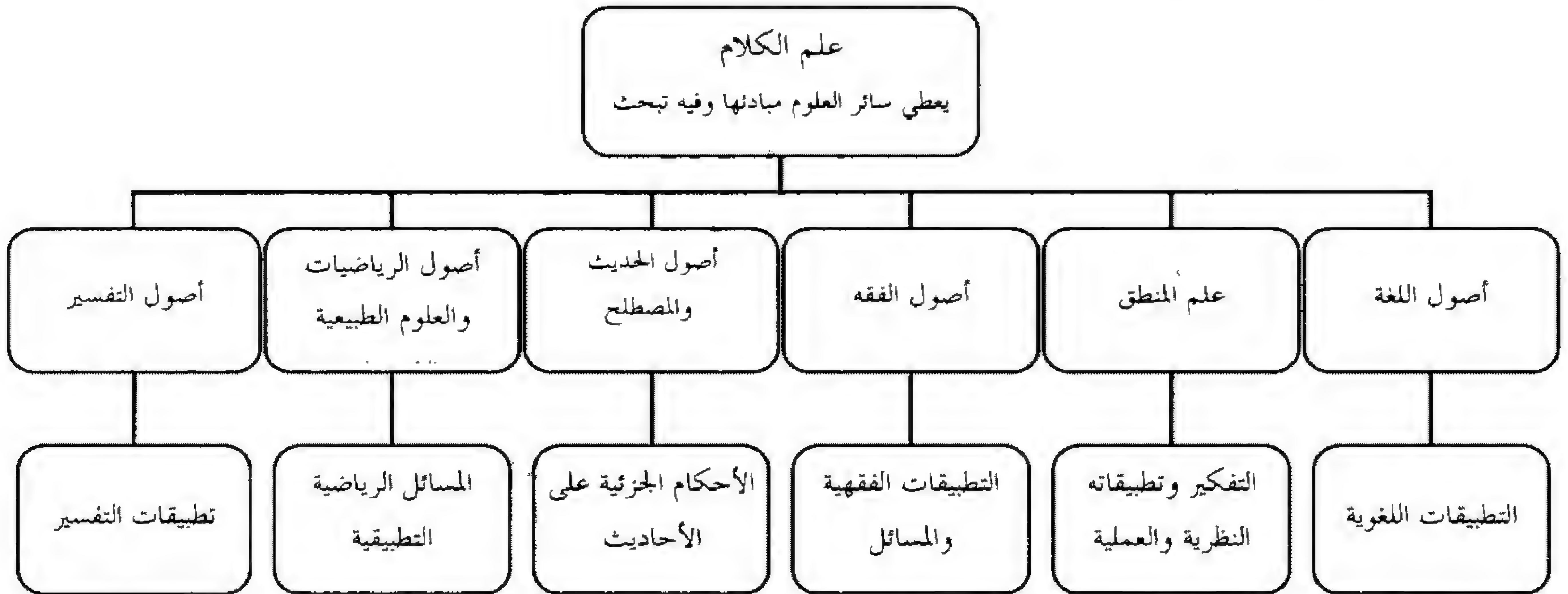
وتجويز أن تكون مبادىء أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترىء عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يفوه به محصل.

---

(١) انظر مقدمة كتاب «المستصفى في أصول الفقه»، وهو من أواخر ما ألفه الإمام الغزالي.

فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً ولا دفع الشبه عنها قطعاً، فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب، فمنه أي من الكلام تستمد العلوم الشرعية، وهو لا يستمد من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها، وليس ينفذ فيه حكم شيء منها، نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر، فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة.

ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى، دون الخدمة؛ فلا يناسب تسميته خادم العلوم»[(١)]. انتهى.



وسوف نبين فيما يلي بعض جهات اعتماد العلوم والفكر الإسلامي على علم الكلام:

لا نتردد حين نقول إن العلاقة التي نحاول توضيحها وبيان أركانها بين علم الكلام وسائر العلوم الإسلامية، لم يسلم بها بعض المسلمين، ونحن لم ندَّعِ لها البداهةَ حتى تسلم من المعارضة والخلاف.

ولذلك ظهرت بعض الأقوال التي تحذر من علم الكلام.

ومن هذه الأقوال: فرَّ من الكلام كما تفر من الأسد.

---

(١) انظر المواقف وشرحه، المقصد الخامس، في مسائل علم الكلام.

من طلب الدين بالكلام فقد تزندق.

وما نقل من ذم لعلم الكلام عن المتقدمين كقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك السنة وأخذ بالكلام[1].

وغير هذه من الأقوال.

وكان لذلك أسباب في نظرنا، نحاول أن نجملها فيما يلي:

أولاً: إن علم الكلام لم يكن قد ظهر بصورته كعلم مؤسس متكامل، بل كان قد ظهر بعض مسائله، ولا ريب أن أول المسائل ظهوراً عادة هي المسائل الخلافية التي يكثر فيها الصراع، ومن أمثلة هذه المسائل التي كانت سبباً في تلك الأحكام على علم الكلام: مسألة كلام الله تعالى وهل القرآن مخلوق أو لا، ومسألة فاعل الكبيرة، ومسألة الخروج على الحاكم هل يجوز أو لا، والتجسيم والتشبيه.

وأنا لا أشك لحظة أن الإمام الشافعي كان ملاحظاً آراء الفرق المخالفة كالمعتزلة والخوارج وغيرهم عندما قال تلك المقولة التي نسبت إليه. وإلا فلا يمكن أن نتصور بحال من الأحوال أنه كان يقصد ذم علم الكلام من حيث هو بحث في أمور تتعلق بعقائد الإسلام وتنزيه الله تعالى، والدفاع عن الدين ومسلماته والمقطوع فيه، كما صار إليه علم الكلام لاحقاً.

ثانياً: استند كثير من الذين يذمون علم الكلام على أقوال صدرت من بعض المحدثين، الذين لم يروا في علم الكلام إلا تشغيباً ولم يعلموا من المتكلمة إلا أهل الفرق المخالفة كالمعتزلة والخوارج والشيعة وغيرهم. فكان حكمهم على علم الكلام تعميماً لموقفهم على هذه الفرق، ظانين أنهم بذلك يصونون بيضة الدين ويحافظون على عقائده سليمة.

---

(١) وقد ناقشت أكثر هذه الأقوال في كتاب تدعيم المنطق، وذكرت وجهها وما فيها من حق، وما يلزم تقييدها به حتى تقبل، فراجعه.

ثالثاً: كان كثير من الذين عارضوا علم الكلام من بعض فرق المجسمة والمشبهة الذين كان من الطبيعي أن يعارضوا هذا العلم، لأن الناظر في هذا العلم والعارف بقضاياه لا يمكن أن يرضى ولا أن يقبل المقولات والأحكام التي يطلقونها في حق الله تعالى، فكان موقف هؤلاء دفاعاً عن مذهبهم لا غير، ومحاولة منهم لسد الباب الذي يأتي منه الرد عليهم. وذلك نحو ما ورد عن الهروي صاحب ذم الكلام وغيره.

رابعاً: لا ريب أن فحولة الفرق الإسلامية كالأشاعرة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى كالشيعة والإباضية والزيدية، لم يعارضوا الكلام كعلم، بل كانت معارضاتهم فيما بينهم في المقولات والأحكام التي يتبناها كل واحد منهم حسب نظرته ومذهبه. ولذلك فإننا لا يجوز أن نغفل عن أن الأسماء الكبيرة اللامعة في تاريخنا الفكري الإسلامي في مختلف العلوم والمعارف الدينية كانوا من المتكلمين، كالقاضي الباقلاني والجويني والغزالي، والإمام الرازي والأرموي والإمام الآمدي، والسعد التفتازاني والعضد والكاتبي والكلنبوي، وكالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، وغيرهم كثيرون لا يتسع المقام لتعداد أسمائهم.

خامساً: إن الحركة التاريخية لعلم الكلام لم تزل في تصاعد مستمر، حتى صار بعد فترة وجيزة من المسلمات بين العلماء، أقصد جماهير العلماء، أن علم الكلام يحل بين العلوم الإسلامية في أعلى محل وأشرف مكان. ولم تزل هذه النظرة موجودة ومعتبرة بين العلماء حتى بدايات القرن الماضي، حيث صارت الأنظار تنصرف عنه نتيجة مؤثرات عديدة من أهمها في نظري تأثر كثير من المفكرين بالفكر الغربي وانجرافهم نحوه، وفقدانهم الثقة في العلوم الإسلامية، ولم يكن هذا إلا نتيجة قلة تعمقهم في هذه العلوم. ولذلك صرنا نرى كثيراً من الكتاب يستعيرون أحكاماً وقضايا من الفلسفات الغربية، ويحاولون بناء الفكر الإسلامي عليها.

هل نحن محتاجون إلى علم الكلام؟

إذا أردنا أن نعرف الجواب عن هذا السؤال، فعلينا أولا أن نعرف ما هو علم الكلام، أي أن نفهم تعريف علم الكلام وفائدته وغايته، لنتمكن بعد ذلك من الحكم عليه.

فعلم الكلام كما أسلفنا هو علم الحجاج عن الأصول الدينية والعقائد الإيمانية بالأدلة القطعية عقلية كانت أو نقلية. ويتضمن ذلك دفع الشبه الواردة على الدين من الفلسفات والأفكار التي تنتجها خواطر الناس في كل عصر من العصور. ويتضمن ذلك البحث وسائل لتمكين فهم متّبعي الدِّين لأصوله الكلية، ويتضمن ذلك التأسيس لكل العلوم الشرعية الأخرى، بل وللعلوم الأخرى كالفيزياء والعلوم العقلية. فإن أي مبدأ كلي يجب أن تكون له نظرته لهذا الوجود الحقيقي والاعتباري، ولا يصلح علم من العلوم الشرعية لهذه المهمة الخطيرة إلا علم الكلام. ولذلك أدرج الإمام العضد وغيره من العلماء علمَ المنطق في علم الكلام، وأوجب أن لا يخرج علم صالح للدفاع عن الدين أو باحث عن مبدأ من مبادئه عن علم الكلام؛ لأن علم الكلام يجب أن يكون العلم الكلي.

فإذا عرفنا ذلك عن علم الكلام، فإن الجواب الصحيح للسؤال المفترَض، هو أننا نحتاج إلى علم الكلام، أي إننا نحتاج فعلاً احتياجاً دائماً إلى البحث في مواضيع علم الكلام، وذلك لأن الشبه الواردة على الدين لم تنته ولن تنته حتى يأتي آخر الزمان في هذه الحياة الدنيا، ومعنى ذلك أن الصراع بين الحق والباطل لن يزول، والمدافعون عن الحق يحتاجون إلى علم يمكنهم من أداء وظيفتهم، وهو علم الكلام.

ومن أمثلة ذلك: أن الفلسفة المادية الديالكتيكية الماركسية والتاريخية عندما أقامت نظرتها على القول بعدم وجود شي إلا المادة، وجعلت الاعتقاد بموجود وراء المادة من باب الخرافات والأوهام، وبناء على ذلك نفت الحاجة إلى الأديان لعدم واقعية الأديان، ولذلك أدرجت الفلسفة الماركسية الأديان كلها في تصنيفاتها في ضمن الفلسفات المثالية أي التي ليس لها واقع خارجي، وهذا فيه نسفٌ لأساس الأديان.

فهذه مشكلة لا يمكن للفقيه من حيث هو فقيه أن يواجهها ولا للمحدث من حيث هو محد أن يحلها، ولا لغيره. بل يحتاج ذلك لعالم تمكن من إدراك قواعد وأصول كلية لهذا الوجود، وتمكن من آليات عصره العلمية وتبحر في العلم بالدين، ليتمكن بعد ذلك من هدم هذه الادعاءات بأسلوب يفحم الخصوم ويطمئن المؤمنين ويثبتهم.

ومن ذلك أيضاً ما ادعته الفلسفة الماركسية من إمكان اجتماع النقائض والأضداد في الوجود الخارجي، ولم يكتفوا بالقول بالإمكان حتى قالوا بوجوب وجود التناقض في الوجود الخارجي المحصور عندهم بالمادة فقط، وذلك لأن التناقض الداخلي هو البديل الوحيد عندهم لإعطاء المادة حركتها التطورية، فالتناقض الخارجي عندهم بديل عن الفعل الإلهي والإمداد الدائم بإيجاد العالم على ما هو عليه من صفات.

فمن الذي يمكن له أن يبطل لهم هذا النظر الساذج في الحقيقة، إلا أن يكون متمكناً في علم المنطق وعالماً لأقصى ما يمكن من حقائق وقوانين وصفات هذا العالم، فيقوم بإبطال إمكان اجتماع النقائض، وإثبات استحالة قدم المادة بملاحظة ما تحتوي عليه من صفات. وهذه هي وظيفة المتكلم.

وكذلك من الذي يمكن أن يردَّ على الفلسفة البراغماتية النفعية التي زعمت أن الدين والإله عبارة عن فكرة في الدماغ فقط، أو في النفس الإنسانية، وأنهم لا يمانعون من القول بهذه الفكرة، بمقدار ما تجلب لهم هذه الفكرة من نفع ومصلحة لهم في وجودهم الخارجي، فجعلوا مقياس الأفكار عموماً ما تجلبه لهم من منافع بغض النظر عن واقعيتها ومصداقها في الخارج.

وكذا ما تزعمه الفلسفات المعاصرة من إنكار مقولة الحق أو تعددها بناء على نوع من الفلسفات السفسطائية، وتوسلوا بذلك إلى إنكار حقيقة الدين الإسلامي وعدم وجود ميزة له على غيره من الأديان الأخرى سماوية كانت أو غير سماوية.

وهكذا يمكن أن نأتي بالكثير من المواضيع التي لا يمكن أن يتصدى للرد عليها إلا عالم بالكلام.

والحقيقة أنه لا ينكر علم الكلام إلا جاهل بحقيقته، أو مبتدع يخاف أن تظهر أصول بدعته إن عرضها على محك قواعد علم الكلام والنظر الكلامي.

وبناء على هذا الأساس عارض بعض المخالفين لأهل السنة علمَ الكلام، كابن تيمية ومن تعلق بأهدابه في هذا الزمان، وذلك لأن هذا العلم هو العلم الذي كشف به علماء أهل

السنة الطرق المنحرفة القائمة على أن الله تعالى عبارة عن جسم متحيز محدود، وأنه لا وجود إلا للأجسام أو أمور قائمة بالأجسام وهي الأعراض. فهو لم يعارض هذا العلم لتمسكه بالسنة والقرآن، فكل المتكلمين متمسكون بهما كما قلناه سابقاً، ولكن عارضه وحاول بكل ما يقدر عليه من جهد أن يبطل كثيراً من مقولاته لأن هذه المقولات هي التي يمكن بناء عليها إبطال مذهبه ومذهب سائر المبتدعة.

وأما كتابه «درء التعارض» فالحقيقة أنه لا ينخدع به إلا من لا تمكن له في هذا العلم أيضا، وأنا أعلم أن أكثر ما جاء به ابن تيمية في هذا الكتاب عبارة عن مغالطات وتحكمات فاسدة، والعلماء ردوا على مقولاته التي دعمها فيه في كتب علم الكلام نفسه. والكتاب في الحقيقة ليس أكثر من محاولة يائسة للدفاع عن مذهبه، واعتمد فيه أكثر ما اعتمد على نقولات كثيرة عن كبار المتكلمين محاولاً تفسيرها بتفسيرات معينة بأن يجعلها موافقة لما يقول به، أو معتمداً على ضرب الآراء بعضها ببعض عند الاختلاف، وغير ذلك من أساليب.

ومعلوم لدى العقلاء أن نفس الاختلاف في بعض المقدمات أو طرق الاستدلال لا يجوز أن يعود بالنقض على أسس العلم المعين، خاصة إذا تبين أن هذا العلم لا يقوم على هذه الطريقة أو تلك، بل يقوم على مبادئ أعم منهما. والاستدلال بالخلاف على بطلان آراء المختلفين وسيلة سوفسطائية معروفة، وقد نبه علماؤنا إلى طريقة الرد عليها في متون علم التوحيد.

علاقة علم الكلام بغيره من العلوم:

سوف نذكر هنا أمثلة نحاول بها تبيين كيفية اعتماد بعض العلوم والمعارف الإسلامية على علم الكلام.

أولاً: أصول الفقه:

لقد نصَّ العديد من العلماء على أن علم الكلام من مبادئ أصول الفقه، وأن كثيراً من القواعد التي يبني عليها أصول الفقه أحكامه وقضاياه مستمد أصلاً من علم الكلام.

وسنذكر هنا بعض الجهات التي يظهر بها تأثير علم الكلام في أصول الفقه:

١ ـ لا شك أن إثبات الأحكام الفرعية فرع ثبوت الباري، وإثبات الله تعالى من أهم مسائل علم الكلام.

٢ ـ الأحكام الفرعية لا يمكن أن نعتقد بصحتها ما لم نثبت إمكانية إرسال الرسل، بل ووقوع الرسالة، لأنه مع عدم الإيمان بالرسالة كيف نؤمن بالأحكام الفقهية.

٣ ـ هناك بعض الأصول الكلامية التي ينبني عليها العديد من القواعد الأصولية، ومن أمثلة ذلك، وتتفرع عليها المذاهب الأصولية أيضاً:

أ ـ قاعدة التحسين والتقبيح العقليين: وحاصل هذه القاعدة، أن الأحكام هل لها ثبوت في نفس الأمر، فيكون العقل والشرع مظهرين ومبينين فقط للأحكام، أم إن ثبوت الأحكام إنما هو بإثبات الله تعالى لها، وبناءً على ذلك يكون الحاكم هو الله تعالى وحده، ويكون الشرع مظهراً لحكم الله تعالى، وأما العقل فلا دور له في الإثبات أصلاً، وإنما هو مظهر لهذه الأحكام بالاعتماد على مسلمات شرعية هي المعبرة عن كلام الله تعالى. فلا ثبوت للأحكام قبل فرض إرادة الفاعل المختار. قال بالمذهب الأول المعتزلة وقال بالثاني أهل السنة. وكثير من مباحث الاجتهاد تعتمد على هذا المبحث المهم.

ب ـ إفادة القطع عن طريق العادة، المعتمدة أصلاً على نوع من الاستقراء، التي اشتهر القول بها عند الأشاعرة، وإن قال بها غيرهم من المعتزلة، ولكن الاعتناء التام بها لم يتجلَّ إلا عند الأشاعرة. وقد أقام بعض المعاصرين بحوثاً دقيقة مبنية على هذا المفهوم، كما فعل العلامة محمد باقر الصدر في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»، واستنبط نظرية خاصة للمعرفة، وأسماها المذهب الذاتي للمعرفة. وقد أقام الأصوليون على هذه القاعدة أدلة كبيرة، مثل إفادة التواتر للعلم، وكون الإجماع حجة، وإمكان إفادة خبر الآحاد للعلم.

جـ ـ العادة ليست حاكماً، بل هي ظرف لتعلق الحكم، فلو كانت العادة الحاكم لصار إنشاء الحكم منها، وهذا يتعارض مع ما قلناه من أن الحاكم إنما هو الله تعالى. فالعادة بعبارة

أخرى إنما هي أحد المصاديق المحتملة ولكن الشائعة للمفهوم من الحكم الشرعي، فتعليق الحكم الشرعي بما اعتاده الناس، لا يقتضي تقييد الحكم بها، وقصره عليها.

د ـ ولقوة مدخلية علم الكلام في أصول الفقه صار هناك اتجاهان رئيسيان للتأليف في علم الأصول، الاتجاه الأول يسمى بطريقة المتكلمين، وهو الاتجاه الذي ساد في أكثر العصور الإسلامية التي كانت نشطة ومنتجة في هذا العلم الجليل، والاتجاه الثاني سماه البعض بطريقة الفقهاء، وإن كان عندي ملاحظات على أصل هذه التسمية تلك وحقيقة الفرق بين الطريقتين.

ثانياً: المنطق ونظرية المعرفة:

لقد ربط المتكلمون بين المنطق والعلوم الشرعية، واستقر الرأي عندهم على أنه من العلوم المحمودة والمفيدة[1]، ولذلك وضعه الإمام الغزالي في مقدمة كتابه في الأصول المسمى بالمستصفى. ثم سار على هذا النمط كثير من الأصوليين. وكثير ممن لم يضع المنطق مقدمة للأصول بل لسائر العلوم، لم ينكر ذلك، ولكنه اكتفى بالكتب المؤلفة في علم المنطق. فعدم وضعهم مقدمة في المنطق لعلم الأصول لا يستلزم إنكارهم لفائدته.

ونحن لا يمكننا إنكار مدى العلاقة الحاصلة بين علم المنطق وعلم الكلام، حتى لقد اعتبر الإمام التفتازاني المنطق جزءاً من الكلام، وإن خالفه في ذلك الشريف الجرجاني، واعتبره مقدمة له لا جزءاً.

ولا نهمل أن نذكر أن قدماء المتكلمين كانوا يوردون كثيراً من أحكام المنطق وقواعد المعرفة البشرية في باب خاص سموه بباب النظر، أو المعارف. وكانوا يوردون في هذا الباب أسباب المعرفة كالحس والعقل، والأخبار. ويتكلمون في العلاقة بين العلوم وكيفية اكتسابها وتنميتها.

ونورد ههنا بعض الجهات التي توضح كيفية تأثير الكلام على هذه المباحث:

---

(١) انظر تفصيل المواقف في هذه المسألة في كتابي «تدعيم المنطق».

١ ـ أقام المتكلمون نظرية العقل على أساس الوجود، فجعلوا العقل ممثلاً لحقيقة الوجود، واعتبروه معبراً عن أحكام الوجود، ولذلك قالوا إن أحكام العقل إما بديهية أو نظرية، وكل منهما يكون صادقاً بمطابقته لما في نفس الأمر، ويكون كاذباً بمخالفته له. فجعلوا المرجع في الصدق والكذب لما في نفس الأمر ولما في الخارج. فالمعيار عندهم في الحكم العقلي راجع في نهاية الأمر لا إلى الإرادة الإنسانية، كما قال بذلك كثير من الفلاسفة الغربيين، وبنوا على ذلك فلسفات عديدة. بل إلى ما هو سابق على الإرادة الإنسانية وأصل لها.

٢ ـ لقد درس المتكلمون بعض القضايا الدقيقة في طرق التفكير، وتوصلوا بمهارة إلى اكتشاف ما أسموه بالمفاهيم الاعتبارية، وهي عبارة عن مفاهيم يخترعها العقل اختراعاً لتكون ممهدة لسيره في عملية التفكير، فهي تشابه العوامل المساعدة في الكيمياء، أو الافتراضات الرمزية التي نخترعها عندما نحل مسألة رياضية، ولا يكون لها أثر إلا في تسهيل عمل العقل، ووصوله إلى نتائج قوية.

٣ ـ لقد أقام المتكلمون الربط بين المقدمات والنتائج على أصول مأخوذة من علم الكلام، بحسب مذاهبهم، فبعضهم قال: إن الربط بين المقدمة والنتيجة عادي، وبعضهم قال: إن الربط عقلي، وبعضهم قال: إنه راجع إلى العلية، أي إنه واجب لا انفكاك عنه. ولا ريب أن هذه الآراء مبناها أصول كلامية، ومرجعها إلى القول بحقيقة العلاقات الكائنة في هذا العالم هل هي علاقات ضرورية قائمة على العلية والمعلولية، أم هي راجعة إلى إرادة الفاعل المختار، ومن قال برجوعها إلى الفاعل المختار يقول أيضاً إن الحكم والتناسق المرئي هو أيضاً تابع لإرادة الله تعالى، ولا يقول إن إرادة الله تعالى تابعة للحكمة، وسوف نشير إلى هذه المسألة لاحقاً إن شاء الله تعالى.

٤ ـ لقد أضاف المتكلمون العديد من الأحكام والقضايا في مباحث متعلقة بالمنطق، أقصد بها مواد القضايا، والمقولات. فأضافوا مثلاً إلى مواد القضايا اليقينية الأخبارَ المتواترة، وذلك بعد أن أثبتوا بما سبق لنا الإشارة إليه أن التواتر يفيد القطع. وهذا يعتبر إنجازاً عظيماً لم يأخذ ما يستحقه من نظر المناطقة والكتاب المعاصرين. وكذلك فإننا نجد للمتكلمين نظرات

جديدة دقيقة في مباحث المقولات، حيث نظروا في الأعراض النسبية والكيفيات النفسية والخارجية، وتأملوا في حقيقة الألوان والأكوان، وأثبت المحققون منهم أن الألوان مثلاً هي نتيجة انفعال الحاسة بها في الخارج، وليس اللون موجوداً في الخارج كما نراه ونشعر به في حسِّنا. وهذا الرأي يؤيده كثير من العلماء في هذا الزمان.

٥ ـ ونذكر هنا مسألة مهمة جداً تابعة لنظرية المعرفة، وهي أن المعرفة الإنسانية هل يشترط لها كي تكون صادقة أن تكون صورة مرآتية للواقع الخارجي، أم يشترط لها أن تكون صادقة عليه، فمطابقتها المذكورة في الصدق هل هي بمعنى أن تكون مرآة للخارج، أم يكفي صدقها على ما في الخارج كأحكام وإن لم تشكل صورة ماهوية له. وبناء على هذا اختلفت نظريات المناطقة المستمدة أصلاً من علم الكلام بين قائل بالعالم الذهني ونافٍ له، فالقائل بالعالم الذهني قال بأن الماهية موجودة بنفسها في الخارج وهي هي الموجودة في الذهن والعقل. وأما الآخرون النافون لذلك فقالوا ما دامت الصورة العلمية في ذهننا صادقة في أحكامها على ما في الخارج، فهذا هو الشرط الكافي لتسميتها علماً. وبناءً على هذه المسألة الدقيقة، نفهم تماماً كيف أنه يمكن البحث والنظر في الأحكام المتعلقة بالذات الإلهية والصفات، دون أن يتوقف ذلك على وجود تصور كامل لها، بل إنما يتوقف على علمنا بأحكام صادقة عليها، وبذلك تكون علومنا التي نستنبطها بالعقل في هذا الباب أحكاماً لنسب وليست تصورات لماهيات أو حقائق. ولا يلزمنا التشبيه ولا استحالة النظر في هذه المباحث كما ذهب إليه (إيمانويل كانت) ومن قبل فرقة السمنية، وكما يدعيه كثير من المفكرين المعاصرين المتأثرين ببعض الفلسفات الغربية.

ثالثاً: علوم اللغة:

وتشمل علوم اللغة: متن اللغة، والنحو، والبلاغة، والوضع، وغيرها.

ويمكننا ذكر بعض وجوه اعتماد هذه العلوم على مباحث من علم الكلام:

أولاً: البحث في أصول اللغات: هل كلها وضعية من عند الله تعالى أو اصطلاحية من عند البشر. بالاعتماد على ما يقرره علم التوحيد فإن الله تعالى هو الخالق للبشر، وهو الذي

علم سيدنا آدم الأسماء كلها، فلذلك مال كثير من الأصوليين والعلماء والمفسرين إلى أن أصل اللغات (إما لغة واحدة أو أكثر) إنما هي بوضع الله تعالى، ثم لم يحيلوا ولم يمنعوا أن تنشأ بعض اللغات وتتفرع عن تلك اللغة التي علمها الله تعالى لسيدنا آدم.

ثانياً: العلاقة بين اللفظ والمعنى: قال جمهور علماء الكلام بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى إنما هي وضعية، وليس اللفظ هو الذي يولد المعنى توليداً، بل لا بد أن يسبقه نوع من الاصطلاح على وضع هذا اللفظ لذلك المعنى، ثم بحثوا في ماهية العلاقة بين اللفظ والمعنى، واختلفت أقوالهم على أكثر من خمس نظريات، منها النظرية الإرسالية الوضعية.

ثالثاً: العلاقة بين اللغة والفكر: لا ريب أن الإنسان من حيث ما هو إنسان، فهو ناطق، ولكن هل النطق يقصد به الكلام باللغة، بحيث لا يكون الواحد إنساناً إلا إذا تعلم لغة، أي إلا إذا تلفظ بلغة.

لا ريب أن هناك علاقة وطيدة بين اللغة والفكر، ولكن القول بأنه لا فكر إلا بلغة، لم يحظ بالقبول التام بين علماء الكلام، ولا بين علماء أصول الفقه، بل إن الفكر يسبق اللغة، والتعقل لا يتوقف على اللغة، ثم لم ينكروا مدى إفادة اللغة للفكر بعد ذلك، ولكنهم قالوا إن ذلك ليس راجعاً إلى نفس العلاقة بين الفكر واللغة، ولكنه راجع إلى قصور ذهن الإنسان عن استحضار المعاني العديدة جملة واحدة ودفعة واحدة إلا بتوسط توهم في المتخيلة أو الواهمة، ثم يتم ملاحظته من قبل العقل، فكلما لاحظ صورة لفظية استحضر المعنى الذي وضع له. فيكون اجتماع الصور اللفظية في الوهم بديلاً أو مقرِّباً لاستحضار المعاني دفعة واحدة، وهذا الاستحضار هو الشرط الضروري للفكر.

بل إن علماء الأشاعرة أثبتوا أمراً وراء ذلك، فقالوا بأن الكلام لا يكون فقط باللغات والحروف والأصوات، بل يوجد كلام نفسي وراء الحروف والأصوات، وهذا الكلام ليس هو عين العلم ولا هو عين الصور اللفظية المحفوظة في الوهم والحافظة. وهذا مبحث لا بد من دراسته والاعتناء به في نظري في هذا الزمان.

رابعاً: الفرق بين المفهوم والمصداق: والفرق بينهما أن المصداق هو الموجود الخارجي الذي يمكن إطلاق اللفظ من حيث معناه عليه، وأما المفهوم فهو المعنى الذي يدلُّ عليه اللفظ، أو المعنى الحاصل في الذهن. وتعدد المصاديق لا يستلزم كما هو واضح تعددَ المفهوم، وكثير من اللغويين والكتّاب يظنون وهماً منهم وضع بعض الألفاظ لأكثر من معنى ويستدلون على ذلك بإطلاقه على مصاديق مختلفة، ظانين أن كل مصداق يشكل معنى مستقلاً للفظ. وغفلوا عن أن الأصل في الوضع أن يكون لكل لفظ معنى واحد، وأن الأصل عدم تكثر المعاني للفظ الواحد؛ لأن هذا إذا كثر يعارض ما جعلت اللغة من أجله، وهو البيان والتوصيل والتوضيح. فيحل محل ذلك الإجمال والاشتباه.

وهذه المسألة راجعة عند النظر إلى أن الوضع هل هو أصلاً للمعنى أو للمصداق الخارجي. وهذا لا شك مبحث في غاية الإفادة تتفرع عليه كثير من المسائل في علم اللغة ومعاني الألفاظ وفي التفسير. وقد انتبه إلى ذلك أكثر من عالم محقق ونحوي متقن، ومنهم صاحب معجم المقاييس اللغوية أحمد بن فارس. ومشى على هذا النمط كثير من المفسرين واللغويين.

خامساً: لا شك أن حذاق العلماء الذين أبدعوا في علوم البلاغة وأسسوا لأصولها كانوا من المتكلمين، فمنهم الجاحظ والخطابي، والإمام عبد القاهر الجرجاني. وكثير من الباحثين المعاصرين يلاحظون في الجرجاني أنه كان نحوياً كبيراً، ولم يلاحظوا فيه أن معظم بنائه لأصول نظرية النظم كان معتمداً فيها على مفاهيم كلامية، بل إن كثيراً من مصطلحاته التي استعملها في كتبه هي أصلاً مصطلحاتٌ كلامية. ولذلك فإننا نرى أن الذين اهتموا أصلاً بنظرية الإعجاز التي من أجلها قال بالنظم، كانوا من المتكلمين الذين يعتقدون أن إعجاز القرآن إنما كان في بلاغته ونظمه.

ولا نهمل أيضاً أن نقول إن النظريات الأخرى للإعجاز كنظرية الإعجاز بالصرفة ـ التي قال بها النظّام كما نقل عنه، وقال بها الإمام الجويني كما في كتابه النظامية وإن كانت بنحو مغاير لما قال به النظام من بعض الجهات ـ أصلها معتمد على أصول كلامية واضحة.

سادساً: أما علم النحو فلا ينكر واحد أن تأثره بعلم الكلام وطريقة البحث الكلامي متقدمة جداً، فظهر كثير من النحاة يبحثون في علم النحو على طريقة المتكلمين، وأكثر النحاة البصريين كانوا على هذا النمط، ونظرية العوامل واحدة من أهم الشواهد على هذا الأثر الجليل. بل إن تأثر النحو بالطريقة الكلامية (الكلية) يمكن أن يكون منذ زمان الخليل وسيبويه لظهور أدلة تشير إلى دخول الخليل في معارك فكرية مع المخالفين لأهل السنة كالمعتزلة وردهم عليه، ولما يظهر في التدقيقات النحوية والتعليلات التي ذكرها سيبويه، إما نقلاً عن الخليل أو عمن سبقه من مشايخ النحو، وكل ذلك يدلُّ على عمق الفكر النحوي الذي كان موجوداً في ذلك الزمان، خلافاً لما يتصوره العديد من الكتاب من أن التعليل النحوي أو التعمق في قواعد النحو إنما جاء من المتأخرين الذين زادوا ذلك على ما وصلهم من علوم المتقدمين.

سابعاً: لقد حرص النحاة على المقاربة بين طريقة تأليف الكلام وترتيبه وبين العالم الخارجي، فأرجعوا الأقسام الثلاثة للكلام إلى اسم وفعل وحرف، إلى نظرتهم في رؤية العالم، وأنه متألف من جواهر متصفة بصفات، تصدر عنها أفعال معينة أو تقوم بها أفعال معينة، ونسب تربط بين هذه الجواهر بعضها ببعض، ونسب أخرى تربط بين الجواهر والأعراض القائمة بها، وبين الأعراض بعضها ببعضها الآخر.

وهذا هو أصل الكلام للأسماء الدالة على الذوات، وبعضها مشتقة من ملاحظة الذات حال اتصافه بصفات، أو قيام أعراض بها، ومن أفعال لا يمكن أن تحدث إلا من فاعل، وهذا هو الأصل الذي من أجله يقدر النحويون لكل فعل فاعلاً، لاستحالة فعل بلا فاعل، ومن الحروف وهي الروابط بين ما تقدم.

ومن هذا نشأ ما يسمى بنظرية الوجود الحرفي في مقابل الوجود الحقيقي الخارجي، التي استعين بها لتوضيح بعض النظريات الكلامية أو الفلسفية مثل نظرية وحدة الوجود أو المثالية الموضوعية المطلقة.

رابعاً: علوم التفسير والفقه والحديث:

لقد تأثرت هذه العلوم جميعاً بالمباحث الكلامية، بل إن المباحث الكلامية اعتمدت كثيراً على المفاهيم المأخوذة من الآيات القرآنية، وقد أبدع المفسرون من مختلف الفرق في تفسيرهم للقرآن، وصدرت محاولات عظيمة منهم للبرهان على توافق القرآن مع ما تتميز به كل طائفة، وما فعله الزمخشري في تفسيره من أشهر الأمثلة على ذلك، وكذلك غيره من مفسري الشيعة والزيدية، وأما أهل السنة فقد اهتموا بعلم التفسير وبذلوا جهوداً عظيمة للاستدلال على المسائل الكلامية بالآيات القرآنية، وذلك منذ أوائل أئمتهم كالأشعري وتفسيره المشهور الذي قال بعض العلماء إنه جاوز المائة مجلد، وتفسير الإمام الماتريدي الذي طبع مؤخراً كاملاً بفضل الله تعالى، وفيه الكثير مما يدل على أهمية علم الكلام والمسائل الكلامية في تفسير القرآن، وكذلك ما قام به الأئمة من بعدهم كالإمام الرازي والبيضاوي وأبي السعود، والمحشين الذي كتبوا التعليقات النفيسة وأودعوا فيها البحوث العقلية والنقلية التي ترتقي بالفكر الإنساني.

وأما أصول الفقه، فإن تأثره بطريقة علم الكلام الكلية في الاستدلال والتأصيل أمر مشهور معروف، حتى إن هناك طريقة خاصة تسمى بطريقة المتكلمين في تأصيل الأصول، وهم في الحقيقة قد أنتجوا أهم الكتب الأصولية، والذين حرروا هذا العلم العظيم ووصلوا به إلى درجات عالية من الدقة.

وكذلك لم يعدم الفقه من تأثر رجاله وحملة الفقه بطريقة المتكلمين في تأصيل المسائل وتقرير القواعد، وإن كان ذلك بدرجة أقل من الأصوليين لما بين الكلام والأصول من تناسب عظيم، بحيث يكوِّنان علماً واحداً في الحقيقة.

وكذلك لا ننسى أن نقول إن علم الكلام وبحوث المتكلمين كان لها أثر عظيم في تنقيح المباحث الحديثية في علوم المصطلح، فلا يخفى على أحد أن علماء الأصول والمتكلمين قد بحثوا في المستفاد من الأخبار ودرجة الإفادة آحاداً كان الخبر أو متواتراً، وبحثوا في العدالة

والثقة ومنشأ كون الإنسان ثقة مقبول الخبر، وغير ذلك من المسائل التي يعتمد عليها المحدثون ويستفيدون منها في أصول الحديث.

ولن يتسع المقام لتوضيح جميع جوانب تعلق سائر العلوم الأخرى واعتمادها على علم الكلام وأخذها منه، واستفادتها.

ونجمل الكلام إجمالاً في بيان أثر علم الكلام في علوم ومعارف أخرى فنقول:

يعد تفسير القرآن الكريم وجانبٌ من علم الحديث، خصوصاً ما يتعلق بتحليل الأحاديث وشرحها، جزءاً من علم الكلام، فكما يعتمد الكلام على القرآن يفيد في تفسيره، وهكذا هي العلاقة التبادلية بين علم الكلام وبين سائر العلوم الأخرى كعلم الأخلاق، فعلم الكلام هو السعي المنهج لتفسير القضايا المطروحة في النصوص الدينية. ولا شك أن النصوص الدينية هي القرآن والسنة.

وأما الأخلاق والفقه، فهما علمان يهتمان بما يجب وما لا يجب فعله باطنياً وظاهرياً من وجهة نظر الدين، فيمكن القول إن علم الكلام يحتاجهما وهما يحتاجان إلى علم الكلام. ولا شك أن الفقه في العلوم الإسلامية هو البديل عن الكثير من العلوم المعروفة عند غيرنا من الأمم الأخرى بأسماء أخرى، كالأخلاق، والسياسة، وتدبير المنزل، والعلاقات الدولية، فكل هذه المباحث وغيرها هي أجزاء أو مباحث لعلم الفقه بالتعريف الإسلامي. وقد عرفنا العلاقة بين الفقه والكلام.

العلوم الطبيعية وفلسفتها:

يُبحَثُ في علم الكلام مفاهيم كلية قد تنبني عليها المعارف الطبيعية، كالزمان والمكان، والحركة، والنسب الثابتة بين الموجودات. ويبحث فيه عن الأعداد والمفاهيم العقلية الأخرى، سواء كانت اعتبارية أو اختراعية. ويبحث في حركات الكواكب هل هي ذاتية لها أو عارضة عليها. ويبحث في خصائص الأشياء وأشكالها وما يطرأ عليها، هل هي لازمة لها لا يمكن وجودها إلا على هذه الصورة التي وقعت، أو أنه يمكن أن توجد على غير الصورة التي نشاهدها

عليها، ويبحث فيه عن حقيقة المعرفة: هل لها واقع خارجي أم أنها مجرد اصطلاح إرادي ومسلَّمات وضعية. وكذلك يبحث في علم الكلام في العلاقة بين بني البشر: هل يجوز أن تكون الأحكام الحاكمة لهم من وضع واحد منهم أو مجموعة منهم، أو لا، وتعليل هذه المواقف.

المسائل المبحوثة في علم الكلام التي لا تُبحث في غيره من العلوم:

بالإضافة إلى المسائل السابقة التي أشرنا إليها مما يبحثها علم الكلام وتستفيد منها العلوم الأخرى، فإن هناك مسائل لا تبحث في علم غير علم الكلام، ولا يشك عاقل في أهمية هذه المباحث في ذاتها.

ومن ذلك:

أولاً: وجود الله تعالى وتوحيده، ومعرفة صفاته وما يترتب على ذلك من نتائج عملية عديدة لا تخفى.

ثانياً: مناقشة الأفكار والفلسفات الأخرى المخالفة للدين الإسلامي، وهذه تنقسم إلى قسمين: معرفة مجادلة الأديان السماوية الأخرى، وتسميتها بالسماوية إنما هو باعتبار أصلها ومصدرها، لا باعتبار ما هي عليه الآن. والقسم الثاني: معرفة مناقشة الأفكار والفلسفات الأخرى المستنبطة والمخترعة من قبل الإنسان. كالفلسفات العلمانية والمادية والوضعية بأنواعها المختلفة. فلا يوجد علم يليق أن تبحث فيه مثل هذه المباحث إلا علم الكلام.

وههنا تظهر خطورة البحث في التقريب بين الأديان، فإذا كان التقريب مشروطاً باعتبار الدين الإسلامي في نفس المنزلة بالنسبة للأديان الأخرى، فهناك محظور، وأما مع اعتبار أولوية الإسلام وأحقيته، فلا مانع حينئذٍ من بناء التعاون والتقريب على النهج الذي نذكره لاحقاً. وهذا الأمر لا بد من ملاحظته والتشديد عليه عند الكلام على مسألة التقريب بين الأديان.

ثالثاً: لا ريب أن علم الكلام هو العلم اللائق ببحث النزاعات بين الفرق الإسلامية، ومحاولة معرفة المصيب فيها منها من المخطئ، أو الأكثر صواباً من غيره. والجدال بين المسلمين

في أمور الدين مطلوب شرعاً، خلافاً لما يعتقده البعض من كونه محرماً، وذلك أن الخلاف لا ريب واقع، وإزالة الخلاف واجبة بقدر الطاقة البشرية، ولا يمكن إزالة الخلاف أو محاولة ذلك إلا بالكلام والجدال بالتي هي أحسن. فالكلام في أمور الدين الأصلية، التي تسمى في عرفنا عقائدية، لا شك مطلوب.

وإهمال الخلافات أو محاولة تناسيها والتغافل عنها لا يمكن أن يكون بديلاً عن محاولة الوصول إلى الأقرب إلى الحق، أو إلى الصواب منها. فعدم إمكانية الوصول إلى الاتفاق الشامل بين جميع المسلمين، لا يجوز أن يستلزم التغافل عن وجود الخلاف.

والأصول الكلامية تدل على أن الخلاف لا ريب حاصل، وقد تقرر في الدين الحنيف أن التعاون بين المسلمين لا بد واجب. فهاتان مقدمتان بديهيتان:

الأولى: وجود الخلاف واستمراره.

والثانية: وجوب التعاون والتكامل بين المسلمين.

فإذا قلنا بأن التعاون لا يمكن حصوله إلا بالاتفاق التام بين سائر المسلمين على كل شيء في العقائد أصليها وفرعيها، فهذا يستلزم استحالة وجود التعاون. وهو باطل.

وإذا قلنا بما أن التعاون واجب، وهو مشروط بالاتفاق، فيجب علينا تناسي الخلاف ومحاولة التغافل عنه. فذاك لا ريب غير صحيح، لأن فيه إهمال الموجود وإغفال ما لا يمكن التغافل عنه، فكل فرقة تزعم أنها المصيبة المحقة، فكيف يطلب منها التغافل عما تدعي أنها أصابت فيه؟!

فهذه هي الإشكالية في ضمن هذا الوجه من النظر.

والتحقيق أن الكلام المبني على الأصول الكلامية، يقتضي الجمع بنوع من النظر بين هاتين المقدمتين، فواحدة منهما مأخوذة من الحس والمشاهدة، وهي من وسائل المعرفة، والأخرى مأخوذة من القطعيات الدينية. فإهمال واحدة منهما أو التغافل عنها، لا يصح.

فيترتب على ذلك وجوب العمل على التعاون في حال ملاحظة الخلاف، ووجوب بناء كلام عملي للتعاون يلاحظ فيه هذان الوجهان والحقيقتان. فيجب بناء التعاون مع ملاحظة الخلاف.

فإما أن يبنى على المختلف فيه، أو على المتفق عليه، ولا شك أن البناء لا يكون إلا على المتفق فيه. وبالتالي ينبني العمل الواجب تحصيله على القدر الذي حصل عليه الاتفاق بين المسلمين مع عدم إهمال خصوصية واحدة من الفرق الإسلامية واستمرار الجدال بينهم بالتي هي أحسن.

رابعاً: قد ينظر البعض إلى وجود الخلافات بين المسلمين على أنها خطر داهم، ويجب نفي الخلافات مطلقاً، وأنها ضرر يؤدي بالأمة إلى مهلكتها. ولكننا نقول من جهة أخرى: إن وجود الخلافات المعتبرة بين الفرق الكبرى، مع كونه من جهة يترتب عليه بعض المفاسد إلا إنه قد يترتب عليه كثير من المصالح الأخرى، أهمها دوام النظر وإدامة التحقيق والبحث في تلك الأصول. ويترتب عليها وجود التنافس في الرد على الخصوم الخارجين على الدين كل من وجهة نظر، فكما قال الإمام الغزالي عندما ناقش الفلاسفة: إنني لا أخاطبكم بلسان الأشاعرة فقط، بل بلسان سائر الفرق الإسلامية، فكلها تجتمع عليكم.

الحاجة إلى التجديد في علم الكلام:

لقد تكلم العديد من العلماء في هذا الزمان في ضرورة التجديد في علم الكلام على نحوين:

الأول: التجديد في مناهجه، وإضافة ما يمكن إضافته، وإن كان هذا المجال في نظري محدوداً بملاحظة ما قدمه إلينا علماؤنا الأوائل.

الثاني: التجديد بإضافة مسائل جديدة فيه تشتد الحاجة إلى معالجتها وتقديم الحلول المناسبة لها، ولا يوجد علم لائق بمناقشتها أكثر من علم الكلام بملاحظة تعريفه السابق.

ومن هذه المسائل:

مسألة الحرية والإسلام. على مستوى الأفعال وعلى مستوى التفكير.

مسألة الإسلام والعدل، والبحث في مفهوم العدالة، والديمقراطية والمساواة بين البشر وأصولها العقلية أو الدينية أو الواقعية.

مسألة حقوق الإنسان والعلاقة بين الدين والحقوق الطبيعية للإنسان، ومن أين يعتبر الشيء حقاً للإنسان وبأي مفهوم يعتبر حقاً له.

القضايا المتعلقة بالمرأة وهل المطلوب المساواة أو العدالة، وعلى أي شيء تبنى العدالة.

مناقشة كثير من المباحث الفلسفية والعلمية المعاصرة التي تثير إشكالات لا بد من معرفتها: كنظرية النسبية والزمان والمكان، وهل الماضي موجود الآن، وهل الزمان أزلي والمكان لا حدود له، أم إن الزمان والمكان أمران محدودان.

والبحث في العديد من النظريات الفلسفية التي ينتجها الغربيون ونرى الكثير من الناس يتبعونهم بلا تحقيق ولا تدقيق فيما قالوه، ويشمل هذا ضرورة البحث في مختلف جهات الفكر السياسية والاجتماعية والدينية والعقلية والرياضية والطبيعية... الخ.

ويجب مناقشة مسائل أخرى أيضاً نحو **علاقة أجزاء العالم بعضها ببعض**، هل هي علاقة العلية والمعلولية أم هي على نمط آخر يتناسق مع العقيدة وأصول التوحيد.

ولا يظنن ظانٌّ أن إدخال نحو هذه المسائل غريب عن علم الكلام، أو أنه تحريف وإضافة لم يكن القدماء متنبهين إليها، لأننا نقول إن هذا من نفس منهج علم الكلام؛ ولذلك فقد أدخل علماؤنا المتقدمون مسائل كالمسح على الخفين والإمامة مع أنهما من المسائل الفرعية، ملاحظين في ذلك جانبها الاعتقادي.

وقد جرت عدة خطوات في هذا العصر للتجديد في علم الكلام، نذكر منها ما كتبه محمد إقبال، ووحيد الدين خان، في كتابه «الإسلام يتحدى»، وإن كانت بحوثهما تنقصها

الدقة من حيث الأحكام ودقة المنهجية في بعض الجهات، ومن ذلك أيضاً جهود الشيخ العلامة مصطفى صبري، الذي أعتبر كتابه «**موقف العقل والعلم والدين من رب العالمين**» من أعظم ما ألف في هذا العصر، ومن الكتب المغبونة التي لم تأخذ حقاً من الدراسة والبحث. وكذلك ما قدمه العلامة محمد باقر الصدر من بحوث لطيفة ودقيقة. ومنها ما ألفه الطباطبائي، والأخيران من الشيعة.

هل علم الكلام يحتاج إلى تجديد؟

هذا سؤال مهم أيضاً، ونحن دائماً لا نفكر إلا فيه، بل إن همي الأكبر وجهودي منصبة إلى هذا الباب.

إن علم الكلام كأي علم آخر إنساني، لن يزال محتاجاً إلى التطوير والتعديل والإضافات، وهذا الأمر يظهر أيضاً في علم الكلام، وذلك لسبب بسيط واضح في موضوع علم الكلام، أعني أن بعض مسائل علم الكلام هي الشُّبه التي يثيرها المخالفون لهذا الدين، ومعلوم أن هذه الشبه قد تكون قديمة بثوب جديد، وقد تكون جديدة. وفي الحالتين يلزمنا كمتكلمين إعادة النظر في هذه الشبه وبيان فسادها. وإذا كانت جديدة فيلزمنا إعادة النظر في الأصول الكلية لاستنباط قواعد تكفي لدفع هذه الشبه والاعتراضات.

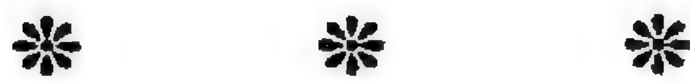
وأي علم من العلوم الشرعية المعتمد على الجهود البشرية لا يخلو من هذا الاحتياج، وليس ذلك مختصاً بعلم الكلام، فنحن نرى علم الفقه محتاجاً لذلك، وعلم التفسير، وسائر العلوم الشرعية الأخرى.

ولكن هذا لا يجوز بحال من الأحوال أن يقود القائل باحتياجها إلى التجديد والإضافة إلى نسف أصولها الكلية القديمة التي اجتمع عليها علماء الأمة، وذلك لأنه يؤدي إلى اتهامهم بالضلال، وإلى كون الدين لم يكن بيناً، وقد تكفل الله تعالى ببيانه في كل عصر من العصور.

ولا يجوز أن يؤدي ذلك أيضاً إلى تغيير نفس الاعتقاد.

فقول بعض الناس: «إننا لا بدَّ لنا إما أن نلغي علم الكلام، أو أن نجري عليه تعديلات جوهرية في الشكل والمضمون»؛ لا نوافقه عليه على إطلاقه، فالشق الأول منه وهو إلغاء علم الكلام، بَـيَّـنَّا سقوطَه سابقاً. وأما التعديل عليه في الشكل والمضمون، فإن قصد بالمضمون تغيير جميع القواعد التي تم الاستدلال عليها وثبتت، فهو غلط محض، فالمحتاج إليه تنقيح القواعد والزيادة عليها إن أمكن ذلك مع غاية الحيطة والحذر، وإن قصد استمرار النظر والبحث في سبيل الارتقاء به والزيادة على ما أفادنا إياه علماؤنا المتقدمون، فلا حرج، ولكنّ هذا الأمر يحتاج إلى بذل جهد عظيم أولاً لفهم ما قدموه لنا، ولا يكفي في ذلك مجرد الصراخ بضرورة التغيير والتعديل، فلا يصح لمن جهل شيئاً أن يضيف إليه أو يعدل عليه.

والحقيقة أن ما قدمه علماؤنا في علم الكلام أعتقد أن أهل هذا العصر لو عكفوا عليه محاولين فهمه وتحقيقه في نفوسهم، لأدركوا تماماً أن المتقدِّمين قد قطعوا شوطاً عظيماً في سبيل تأسيس هذا العلم، وأنه ما بقي على المتأخرين إلا التنقيح وزيادة القواعد التي تلزمهم لهذا العصر بناء على تغير بعض الشبه والأفكار الناشئة فيه، أو ما نراه من تغير الأساليب وطرق الإيصال.



القسم الأول

موقف الإمام الغزالي من علم الكلام

مقدمة

إنَّ هناك شخصيات أثبتت تأثيرها في الناس وامتدَّ هذا التأثير عبر القرون، ومن هذه الشخصيات الإمام الغزالي. فقد تعلق به من يوافقه ومن يخالفه، واهتم بدراسة آرائه الجميع. وحاول المخالف أن يؤول الغزالي تأويلاً بحيث يجعله موافقاً لمبدأه، ولذلك فإننا رأينا من اعتبر الإمام الغزالي فيلسوفاً من الفلاسفة، بل تعدى البعض عن طور الفلسفة الظاهرة إلى نسبة الغزالي إلى الفلسفة الباطنية والانحرافات الإسماعيلية، أو إلى أصحاب الإشراق والغنوص المستمدين من أهل الإثنين النور والظلمة. ومنهم من عزا إليه تأثره بالأفلاطونية والهرمسية[١]، ومنهم من اعتبره صوفياً مخالفاً للكلام قائلاً بالكشف والإلهام، قائلاً بأن له عقيدة باطنة تخالف عقيدته ظاهرة[٢]. ومنهم من جعله شاكاً في هذه الآراء والمواقف. ومنهم من صوره

---

(١) نقل الدكتور عامر النجار عن د. عبد الرحمن بدوي في بحث له ضمن أبحاث مهرجان الغزالي بدمشق قوله: «ولهذا نستطيع أن نقول على وجه العموم: إن الغزالي إنما تأثر بالروح العامة ثم بأسلوب الكتابة في رسالة «معاذلة النفوس» لهرمس، وفيما عدا ذلك يدخل جل بل كل كلامه في الإطار الإسلامي الخالص، خصوصاً وأنه ليس في رسالة هرمس أدنى إشارة إلى حساب وعقاب وآخرة، بينما الغزالي يحرص على توكيد هذه المعاني في معاتبته للنفس بتخويفها بها لزجرها». انتهى. ثم علق عليه د. عامر فقال ما خلاصته: والحقيقة أن ما بين معاذلة النفس لهرمس وباب توبيخ النفس ومحاسبتها للغزالي، ما بينهما من صلة لا يرقى إلى مرقى التأثير والتأثر، فروح كتابات الغزالي طابعها إيماني عميق، وكتابات هرمس يغلب عليها روح الوثنية اليونانية... لهذا أزعم أن د. بدوي خانه التوفيق في هذه الملاحظة، ولعل ذلك راجع إلى فكرة مسبقة في ذهنه، وهي تأثر الغزالي بالأفلاطونية المحدثة والفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً. ولو نظر في هذه المسألة بنزاهة، لما مال إلى هذا الرأي خاصة في كتاب الإحياء». انتهى. [انظر كتاب د. عامر النجار: «نظرات في فكر الغزالي» ص٤١-٤٢، طبعة شركة الصفا].

(٢) تأمل مثلاً ما قاله د. عبد الأمير الأعسم: «والحق يقال: أن الغزالي في كل مؤلفاته يبدو ثلاثي الشخصية، كمتكلم وكفيلسوف وكصوفي، فقد كان ينحو منحى فيعود ويرفضه، فاختلط التقدير =

بصورة المنتفع العامل لأهداف سياسية، فجعل ردوده على المخالفين من التعليمية والباطنية وغيرهم مجرد طاعة لبعض السلاطين ورغبة في المكانة الاجتماعية، وحاول العديد من

= على قرائه، فاعتبر فيلسوفاً بحق، ومتكلماً بحق، وصوفياً بحق. ومن هنا نبه فنسنك على ضرورة التفريق بين الغزالي كصوفي والغزالي كمعتقد. «انظر كتاب «الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي»، ص٥٦، طبعة دار الأندلس. وفيه أيضاً: «ومع ذلك فالغزالي كما يراه فنسنك لم يكن يبتعد عن خط الأفلاطونية المحدثة، فهو إذ يناقض آراءه بين مكان وآخر من كتبه لأنه تقلب بين أن يكون متكلماً أشعرياً، وفيلسوفاً فيضياً معتدلاً، فذلك يتضح تماماً عند رفضه لنظرية الفيض، ثم اعتماده عليها في إيضاح فكرة حدوث الروح». اهـ، ص٥٤-٥٥.

وإلى نحو هذا الرأي ـ الظاهر والباطن ـ مال د. سليمان دنيا، وسوف نناقشه في موضع خاص في هذه الرسالة.

وقد نقل د. الأعسم عن وِل ديورانت في قصة الحضارة أن الغزالي كان مريضاً بانهيار في قواه العقلية، ص٧٦، وينقل عن الدكتور عمر فروخ أنه مريض مرضا عصابياً، وهذا المرض هو الكنظ أو الغنظ وهو مرض وراثي معناه هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً، وهذا هو سبب ترجيحه بعض مذاهب الفلاسفة أحياناً ثم رجوعه عنها، فهذا المرض يسم المريض بالقلق النفسي فيترجح بين الشك والاقتناع. المرجع السابق ص٧٨-٨٠. وقال د. عبد الأمير الأعسم: «فلذلك نراه لم يكد ينتهي من حربه مع الفلاسفة حتى ولج حرباً مع الباطنية، وقد ظهر لنا كحاله مع الفلاسفة أنه يكتب فيما أغفل عنه سابقوه، ومثلما ساعدته الظروف الذهنية التقليدية في عصره أن يحارب الفلاسفة، فقد ساعدته الظروف السياسية كلها أن يفضح أفكار الباطنية لا بمحض إرادته فحسب، بل بحسب إرادة عليا هي إرادة الخليفة... وذلك كله ساعد في رأينا على اضطراب الغزالي، من بعد، مع نفسه في مرضه، وحياته الخاصة والعامة». انتهى. انظر المرجع السابق ص٨٠-٨٢.

فالغزالي في نظر هؤلاء كان مريضاً نفسياً وعقلياً... !

ونحن نرى أن خيالات هؤلاء المحللين قد طارت بعيداً في الهواء. فانظر تحليلنا لحالة الغزالي في ما كتبناه على «المنقذ من الضلال».

ويتبين للقارئ في هذا البحث ـ بين يديه ـ المتعلق بموقف الغزالي بعلم الكلام أنه لم يتغير لا في كتبه الأولى ولا في كتبه الأخيرة، وهذا يظهر أنه لم يكن مريضاً بالقلق النفسي بصورة مرضية عميقة كما يرى هؤلاء الباحثون، فإن من يركن إلى هذا الموقف من أول حياته إلى آخرها، حتى بعد مروره بتجربة صوفية وتربية نفسية وروحية مارسها برضاه وإرادته التامة وعن طواعية، فأنى يقال عليه إنه كان مريضا نفسياً أو عقلياً؟!

الكتاب خاصة في هذا الزمان أن ينكر انتساب الإمام الغزالي إلى أهل السنة والجماعة، أعني الأشاعرة، وقرر لهوى في نفسه أو رؤية واتجاه يتبناه أن يجعل الغزالي في صورة يبدو فيها خارجاً على حدود أهل السنة، ومخالفاً للمشايخ، وشاقاً عصا الطاعة قائلاً بالخلاف في الجليل والدقيق من الكلام!

ولا ريب عندنا في انحراف هذه الاتجاهات التأويلية لهذا الإمام عن الحق والصواب. ومنشأ الغلط الذي وقع فيه الجميع ممن فَصَلَ بين الـمُتَّصِل، وناقَضَ بين المجتمِع، قصرُ التصور وسوء التدبر. وقد يكون الدافع إلى ذلك أهداف يترامى إليها بعض الناس لغايات يريد أن يصل إليها متوسلاً إلى ذلك بتحريف آراء هذا الإمام كغيره من الأئمة الذين بذلوا وما يزالون يبذلون جهوداً خطيرة في صرفهم عن وجهتهم التي توجهوا إليها، وأن يهدموا البناء الذي شادوه ببعض التأويلات الباردة والتخريفات الساذجة، التي تعتمد في مجملها على نظرة جزئية عوراء تقتصر على قنصٍ بعض المواقف، أو كلمات معينة بتراء، ثم جذب كل كلام سواها إليها، وهذا منهج غريب عن العلم مناقض لكل فهم.

وسوف ندرس في هذا البحث المختصر موقف الإمام الغزالي من أمرين مهمين كان له فيهما جهود جبارة ظاهرة، وهما: علم الكلام، وطريق التصوف. وسوف نحاول تجلية رأيه من بين فرث ودم تكاثَرا من كلام الكتّـاب في هذا الزمان كل بحسب اتجاهه ورغبته، والقليل من الباحثين من تمسك بالهدى، واستصوب الحق فارتأى أن يثبته.

وسوف نشير إلى مقالات بعض القائلين، ونرد على دعواهم في تفسير كلمات هذا الإمام، وصرفها عن هداه كما أراده. وسوف نتوسل إلى ذلك بالاستشهاد بكلمات من بعض أهم كتبه. ولن نطيل الاستشهاد، فإننا نزعم أن ما نورده من كلام هذا الإمام كاف، وأن ما نذكره من تحليله وافٍ لإفهام كل ذي فهم، وجذب كل ذي لُبٍّ وعزم.

كتب الغزالي وتواريخ تأليفها تقريباً:

سنورد هنا أهم كتب الإمام الغزالي مبينين سنة تأليفها[١]:

الكتاب	سنة التأليف
التعليقة في فروع المذهب، وكتاب المنخول في أصول الفقه. البسيط والوسيط والوجيز والخلاصة في الفقه، وشفاء الغليل.	ما بين ٤٦٥-٤٧٨هـ (قبل وفاة الجويني)[٢]. بين سنتي ٤٧٨-٤٨٧هـ في كنف نظام الملك وفي نظامية بغداد.
مقاصد الفلاسفة.	٤٨٧هـ.
تهافت الفلاسفة، محك النظر، معيار العلم، ميزان العمل، المستظهري.	٤٨٨هـ.
الاقتصاد في الاعتقاد[٣]، قواعد العقائد، الرسالة القدسية.	٤٨٩هـ في دمشق.

---

(١) نعتمد في ذلك على ما أورده صاحبا كتاب «**تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**»، حنا الفاخوري، وخليل الـجُرّ، ص٦٣٢، طبعة مكتبة لبنان ـ ناشرون. وقد اعتمدنا هذا المصدر لأن العديد من الكتب التي اجتهدت في تحديد سنة تأليفها باجتهادٍ شخصيٍّ، رأيتهم ينصون عليها بصورة توافق ما انتهيت إليه، فأوردت ما أثبتاه كما هو. وقد وافقه في العديد منها وخالفه في بعضها الدكتور عبد الكريم عثمان في كتابه «سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه» طبعة دار الفكر بدمشق، نبهنا إلى بعض الخلافات ولم نرَ حاجة لإثبات مقارنة تامة بينهما.

(٢) هذه المعلومة أخذناها من كتاب «سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه»، تأليف عبد الكريم عثمان، طبعة دار الفكر بدمشق، ص٢٠٢. وقد سمى هذه المرحلة بالمرحلة الأولى.

(٣) رجح د. عبد الكريم عثمان أنه ألفه في عام ٤٨٨هـ.

إحياء علوم الدين.	بين سنتي ٤٩٠-٤٩٨هـ في الشام والقدس والحجاز وطوس[١].
بداية الهداية، المقصد الأسنى.	٤٩٥هـ.
القسطاس المستقيم، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.	٤٩٧هـ.
جواهر القرآن، الأربعين، كيمياء السعادة[٢]، الدرة الفاخرة.	٤٩٥-٤٩٨هـ.
أيها الولد[٣]، المنقذ من الضلال[٤].	٥٠٠هـ، وهو يعلم في نيسابور.
المستصفى في أصول الفقه.	٥٠٣هـ.
مشكاة الأنوار.	بين ٥٠٣-٥٠٥هـ أي بعد عزلته الأخيرة.
إلجام العوام عن علم الكلام، معراج السالكين.	بين ٤٠٤-٤٠٥هـ.
رسائل مختلفة: الأدب في الدين، القواعد العشرة، الرسالة الوعظية، رسالة الطير، الرسالة اللدنية، منهاج العارفين، روضة الطالبين، عجائب المخلوقات، أسرار الكائنات المعروف بالحكمة في مخلوقات الله.	كل هذه الرسائل بعد سنة ٤٨٩هـ.

(١) ذكر د. عبد الكريم عثمان أن الغزالي ألف كتاب الإحياء بين سنتي ٤٨٩-٤٩٥هـ.

(٢) ذكر عبد الكريم عثمان أن كيمياء السعادة ألفه الغزالي ما بين ٤٩٠-٤٩٥هـ. انظر كتابه سيرة الغزالي، ٢٠٤.

(٣) يرى د. عبد الكريم عثمان أنه ألفه بين ٤٨٨-٤٩٩هـ.

(٤) قال عبد الكريم عثمان أن الغزالي ألف المنقذ من الضلال سنة ٥٠١-٥٠٢، انظر كتابه سيرة الغزالي. ص٢٠٥.

وقد جزم غير واحد من الباحثين أن كتاب «المضنون به على غير أهله» من الكتب المنسوبة إلى الغزالي، ومنهم الإمام السبكي في طبقات الشافعية في ترجمة الغزالي، ومن الباحثين المعاصرين د. عامر النجار[1]، وبعضهم نفى أيضاً نسبة كتاب كتاب معارج القدس إليه، ووضعه د. عبد الرحمن بدوي في المؤلفات المشكوك في نسبتها للغزالي.



(١) كتاب نظرات في فكر الغزالي، ص٧٥. ونقل هناك مواقف بعض الباحثين من هذا الكتاب.

تمهيد
في ضرورة علم الكلام وأهميته

علم الكلام أساساً علم يدافع عن العقائد الدينية بالأدلة القطعية، سواء كانت عقلية أم نقلية، وبالنظر في تعريفه، نفهم أن الدفاع يستلزم سبق البيان، فلا يمكنك أن تدافع عن أمر إلا إذا بينته، والدفاع يستلزم الهجوم على الأفكار المخالفة للعقائد الدينية. والتعريف لا يستلزم أن تكون العقائد الدينية المذكورة نتائج خاصة لعلم الكلام كما هو واضح، بل إن هذا العلم يتلقاها من الشريعة ثم يتبنى الدفاع عنها والبيان لها بحسب الوسع والطاقة.

ومن هنا تبرز أهمية علم الكلام، فإذا كانت هذه هي حقيقته، وتعريفه المعترف به من أعظم علماء الكلام، وخاصة بعد استقرار هذا التعريف وصيرورة الاسم لقباً على هذا العلم، وتجاوز جميع الإشكاليات في مواقف الأقدمين الذامين والمادحين له، وذلك قبل أن تصير هيئة هذا العلم واضحة ووظيفته بينة، فإن كل الذم في هذه الحال غير معتبر لإمكان صرفه إلى ما ليس بركن في حقيقة العلم، كأن يكون وارداً على طريقة كلامية معينة، ادعى صاحبها صحتها ولم يسلم الذام له صحَّتها.

أما مفهوم العلم الكلي كما وضحناه، فلا يمكن لأحد أن يذمه إلا إذا أقصى من مجال الحقائق مقدماته بعضها أو كلها. فلا يمكن لأحد أن يقول بذم علم الكلام بعد أن تبين حقيقته واتضح مفهومه إلا إذا لم يعتقد بأن العقائد الدينية أصلاً مما يمكن أن يقوم عليه دليل. فإن من يعتقد ذلك، فلا يمكن أن يسلم بعلم يسمى بعلم الكلام، بحيث تكون وظيفته الدفاع عن العقائد بإقامة الأدلة، فإذا لم يكن المعترض معتقداً بإمكان إقامة الأدلة، فلا كلام أصلاً. وكل من ينفي الاستدلال على العقائد، فإما أن يكون غير معتقد بها أصلاً، أو معتقداً بها،

لكنه يعتقد أنها مما لا يمكن أن يقام عليه دليل أصلاً، بل تؤخذ كمسلمات، فالذي لا يعتقد بها أصلاً، خارج عن الفرق الإسلامية كلها، كما هو واضح، أما الثاني، فإنه يلزمه عدم إمكان الترجيح بين عقيدة وعقيدة حال تعارضها، ويلزمه الإقرار بالتسوية بين المختلفات ولو في حيز الواقع، وهذا نوع من السفسطة العملية، وإن انكرها بلسانه. وكل من أنكر حقية الدفاع، فإنه ينكر بالضرورة التصويب والتخطئة في هذا الباب، ومن أنكر ذلك فلا يمكنه أصلاً الاعتقاد بأي وجه من أوجه العقائد المتعارضة واقعاً. فتبين بصورة واضحة أن كل من اعتقد بصحة عقيدة، فإنه يلزمه على الأقل الحكم على ما يعتقد به بالصواب، وعلى من يخالفه بالخطأ، إلا إذا كان الاعتقاد عنده ليس لكون المعتقد به مطابقاً أو غير مطابق للأمر في نفسه، بل لكون اعتقاده به ـ بغض النظر عن المطابقة وعدمها ـ مفيداً له أو غير مفيد. وهذا النحو من الاعتقاد لا يمكن أن يكون تابعا للعلم، ولا لمقولة الحق في نفس الأمر كما هو واضح، بل إنما يكون تابعاً لإرادة الاعتقاد، وهو نوع من السفسطة المستورة بنوع تعلل وتظاهر بالاعتقاد، وهي في حقيقة الأمر خروج عن الأديان من أصلها.

ولو نظرنا في مسألة ما من حيث هي، فاحتملت هذه المسألة خلافاً فيها، بين نفي وإثبات، مثلاً، فإن من لا يعتقد النفي ولا الإثبات فإنه لا يؤمن بأصل هذه المسألة، ولا يعتقد بأهميتها أصلاً، لأنه لو كان معتداً بها، لرجح جانباً على جانب، ولكن لما رفع الحكمين الممكنين لها عنها، فهو إذن غير مؤمن بأصلها. فلو نظرنا إلى من يقول إننا لا نخوض في الخلافات، بل إننا نترفع عنها، هكذا قولاً مطلقاً، فلا نلتفت إلى خلاف المعتزلة والشيعة والزيدية والخوارج والسنة في أي مسألة من المسائل، بل نرفع أنفسنا عن هذا المقام، ولا نخوض في تلك المسائل بالمرة، فهذا القائل يستحيل عليه أن يكون معتقداً بأيٍّ من هذه الآراء كما هو واضح، فإن لم يعتقد برأي مخالف لرأي هؤلاء جميعاً، فهو منكر لأصل المسألة، وإلا فهو قد دخل في الخلاف من حيث لا يدري. وقد يتصور البعض أن المسائل التي اختلف فيها أهل المذاهب والفرق، إنما هي مسائل مخترعة بتاريخ معين، ولأسباب معينة، وقبل هذا التاريخ فلا وجود لها ولا

حقيقة، فينادون بأن يتم الرجوع إلى تاريخ معين يفترضون أنه تاريخ وزمان ما قبل الخلاف، ولو تأمل هذا القائل قليلاً، في مسألة ما من المسائل كالإمامة مثلاً، لعرف بأن الصحابة مثلاً كان لا بد أن يكون لهم موقف في هذه المسألة، فإما أن يكونوا معتقدين أن علياً رضي الله عنه إمام، وأن الإمامة صنو النبوة كما يزعم الشيعة، وإما أن ينكروا تلك العقيدة. أما أن نفترض الصحابة عارين عن الاعتقاد مطلقاً بأي من الطرفين، فهذا قدح في الصحابة أنفسهم. فإن قصد القائل بدعوته الرجوع إلى عقيدة ما قبل الخلاف مثلاً الرجوع إلى رأي الصحابة أو الرسول عليه الصلاة والسلام، فعليه أن يحقق هذه العقيدة، ويبينها تفصيلاً في كل مسألة، وإلا فإن دعواه تنقلب إلى مجرد رفع بلا إثبات، وهدم بلا بناء، وفي هذا فساد وتشتيت غير خافٍ.

إذن علم الكلام، لا بد أن يكون ضرورياً لكل دين يعتقد الحقية في نفسه، أما من لا يقول بإمكان علم الكلام (أي إمكان الدفاع عن العقائد أو إمكان وجوده مطلقاً أو غير ذلك)، ولا بضرورته، فإنه لا يمكن أن يعتقد بحقية دين، إذا كان فاهماً لما يقول.

ولذلك فإننا نرى جميع أصحاب الفرق القديمة الإسلامية، بل جميع أصحاب الأديان التي تعتقد الحقيقة في نفسها، قد بنت لها كلاماً جعلته مدافعاً عن صورة اعتقادها، فلم يبقَ إلا النظر في كل منها، ونقده، ليعرف مدى مطابقته أو عدم مطابقته للأمر في نفسه.

ويلزم هذا بالضرورة، أن كل من لا يرى فائدة لعلم الكلام، أو من ينفيه من أصله، فإنه لا يمكنه أن يعترف بحقية اعتقادٍ من الاعتقادات، بل لا يمكنه أن يعترف بصحة أن يعتقد الإنسان بأمر ما، إلا على نحو من أنحاء السفسطة، وهي خروج عن أصل العلم.

إذا صحَّ لنا هذا التحليل المختصر، فإنا نستطيع أن نجزم أن الإمام الغزالي إذا كان معتقداً بالدين الإسلامي، وذلك بغض النظر عن المفاهيم العقائدية التي يعتقد صحتها، فإنه يلزمه بالضرورة، أن يقول بصحة وجود علم الكلام، بل بضرورته ولو إلى حدٍّ معينٍ، ولا يمكن أن نتصوره غير قائل بذلك. وكل من أوهم في كلامه أن الغزالي أو غيره من أصحاب

الاعتقاد، المعترفين بمقولة الحقِّ، أنه لا يقول بذلك العلم بالمعنى الذي وضحناه، فإنه مجانب للصواب، بل مغالط في أشد درجات المغالطة.

ما يتعلق بالغزالي:

زعم بعضهم، أن الإمام الغزالي تراوح موقفه من علم الكلام ما بين مادح له معتقد فيه الكمال، وبين ذام تارك نافٍ لأي قيمة له. وبعضهم زعم أنه كان في أول حياته معتقداً بعلم الكلام، لقلة درايته بأصول هذا العلم، ولذلك فقد ألف في تلك الفترة بعض المؤلفات الكلامية، وأما لما اختمرت العلوم في نفسه، وتحقق إمكانيات هذا العلم وغيره من العلوم، فإنه رجع عن هذا العلم وذمه، إما مطلقاً أو بتقييد.

والحقيقة، أن رأي هؤلاء، وإن بدا لبعض الناس تحقيقاً، وتدقيقاً مبنياً على استقراء، إلا أنه بقليل من النظر، يبدو عواره، فإن أقدم الكتب التي وصلتنا عن الإمام الغزالي من مؤلفات علم الكلام، كان قد ألفها وهو في حدود الأربعين من عمره، وكان آنذاك قد كتب مجموعة من أهمِّ كتب الفقه في الإسلام على مذهب الشافعية، وانتهى منها، وهي «الوجيز» و«الوسيط» و«البسيط»، وغيرها، فكان فقيهاً من أبرز فقهاء الأمة الإسلامية، وكان قد درس على واحد من أهم المتكلمين في الإسلام، وهو الإمام الجويني، أبو المعالي، وكان الغزالي أحد أبرز تلامذة هذا الإمام. ويبعد عندنا، بل يستحيل، أن يكون الغزالي قد ألف في علم الكلام في هذا العمر المتأخر، وبعد هذا التحصيل المتميز، وهو غير عارف لحقيقة هذا العلم، وغير مميز لحدوده ومسائله. إن من يتكلم على الغزالي وغيره من الأئمة بهذه الصورة، فأنا جازم أنه إنما يقيس على نفسه، وليس عارفاً بمنزلة هؤلاء من العلوم، ولا يعرف أصلاً أن أحدهم كان يبلغ الدرجة العالية من التحصيل في أكثر العلوم قبل أن يصل إلى سن الثلاثين، وبعد هذه السنِّ يتوفر له الزمان الطويل بإذن الله تعالى للاجتهاد والإبداع في العلوم. أما في زماننا هذا، فإن الواحد ربما يصل إلى أرذل العمر، وهو لم يقدر على التمييز بين مبادئ العلوم، ولا يعرف الفرق بين علم وعلم، بل إن الكثير من المشتغلين بالعلوم الإسلامية في هذا الزمان، لا يعرف أكثر مسائل العلم الذي هو متخصص فيه، وإن عرفها فإنما يكون قد سمع بها سماعاً، بلا تحقيق.

ولا نريد أن نطيل في وصف الحالة العلمية في هذا الزمان، عند من يزعمون أنهم يريدون تجديد أصول الدين، ولكنا ذكرنا ذلك لنجعله تمهيداً فقط لأن نقول: إن من زعم أن الغزالي لما ألف في ذلك العمر في علم الكلام قبل أن تختمر مسائله في نفسه، فهو من أعظم الناس جهلاً بأقدار العلماء وحقيقة أعمالهم. فكيف يقال عن الغزالي إنه لم يكن عارفاً بدقائق هذا العلم، وقد ألف كتاب التهافت ولم يبلغ سنَّ الأربعين بعد، وهذا الكتاب يعده هؤلاء وما يزالون من أعظم الكتب وأدقها، بل إنه دوَّخ الفلاسفة بتأليفه له، وحار بعض أعاظمهم من مدعي تجديد الفلسفة ـ أعني ابن رشد الفيلسوف ـ في طريقة الرد على العديد من المسائل التي أثارها الغزالي في كتابه ذاك!

وقد أثبتنا في هذا البحث، أن موقف الغزالي من علم الكلام، لم يتغير في أواخر حياته عما كان عليه في أوائل كتبه في هذا الفنِّ، وهذا وحده كافٍ لإدحاض كلامهم، وإبطاله، فإنه أصلاً بلا حجة، بل مجرد بناء على التشهّي والهوى.

زيادة على ذلك، ظنَّ العديد من الناس أن علم الكلام كان قد بلغ في زمان الغزالي أعلى مراتبه، وأنه كان قد وصل إلى أبلغ درجات ارتقائه وإمكاناته، وهذا الظنُّ من سوء وهمهم، وضيق تصورهم لطبقات المتكلمين على مدار القرون، ودليل كافٍ لإشهار عدم درايتهم بما يخوضون فيه، فهم أولى بأن يلجموا عن الخوض في مثل هذه التحليلات! كما نادى الغزالي بإلجام العوام عن علم الكلام. فعلم الكلام لم يزل يترقى في تصوير المسائل، وبناء الدلائل، بعد الغزالي إلى زمان قريب جداً من زماننا، ويستحيل أن يتوقف تطور هذا العلم، لأن حقيقة هذا العلم حقيقة نقدية تامة، وليست ساكنة، فهو دفاع مستمر ضد كل شبهة تطرأ، أو تصور باطل يخطر في الأذهان، ومحاولة دائمة لبيان العقائد بما تطاله أدوات الإنسان، والعلم الذي هكذا حقيقته لا يتصور أصلاً سكونه أو وصوله إلى حالة التمام المستلزمة للسكون وعدم الزيادة. ففي مجال البيان، لم يزل العلماء يتعلمون وسائل جديدة في بيان المسائل، بل إنك لتجد فرقاً في التصوير بين الكتب التي ألفها إمام واحد فقط من أئمة أهل السنة، فكيف لو قارنت أساليب

العلماء جميعاً في تصوير المسائل، ولذلك فإن من يقرأ بعض الكتب، ويظن أنها تكفيه عن سواها، في هذا العلم، فإنه واهم أشد الوهم، وهذا كان في نظري أحد أقوى أسباب الأوهام العظيمة التي يعيش في ظلها العديد من منظري الفكر العربي الحديث، في هذا المجال. وأما في باب الرد ودفع الشبه، فمهما كانت الشبهة مستمرة متجددة، فإنه يستحيل أن يبقى علم الكلام ساكناً على طريقة واحدة، لأن المتكلم إنما يتكلم مع خصمه المعاصر له، فإن كانت شبهته مستجدة لزم ذلك المتكلم أن يخترع لها حججاً جديدة أو صوراً ملائمة من الدفوعات ليدفعها بها، ويزيل إيهامها الذي قد يسيطر على أوهام الناس، فيدفعهم عن أصول الدين. فقد تبين إذن أن علم الكلام لما يزل متجدداً، عبر الأزمان، وهذا لا ينفي أنه في بعضها تقاعست همم القائمين عليه عن إقامته على حده، ولكنا كنا لا نخصص فترة معينة، بل نتكلم على حقيقته من حيث هي هي، من جهة، ونتكلم على ما كان يحصل عبر السنوات والقرون المتصرمة لا عصر معين بعينه حتى يرد علينا هذا الإشكال.

وإنما زعم الزاعمون أن علم الكلام كان قد بلغ قمته في عصر الغزالي ليتوسلوا بهذا الوهم إلى أنه إن كان الغزالي بلغ القمة في علم قد بلغ قمته، ومع ذلك فقد رفضه، إذن فإن رفضه هذا يعدُّ عندهم أعظم شاهد على فساد هذا العلم من أصله. ولا يخفى على ذي بصيرة أن كل مقدمة من مقدمات استدلالهم يمكن معارضتها، بل إفسادها بقليل من النظر، وخاصة بعدما ذكرناه.

وقد تعلق بعض المحللين الزاعمين أن أعمالهم أساس النهضة للعرب والمسلمين في هذا الزمان، بأن قالوا: إن علم الكلام جهل متحذلقٌ بالمعرفة، ولا أرى تحذلقاً إلا في القائل بذلك. وأصل ما يعتمدون عليه راجع إلى أن الكلام لا يتعدى الدفاع عن عقائد العوام، وما ظهر من القرآن والسنة وما قام عليه الإجماع، ولم تنحصر المعرفة الحقيقة عند هؤلاء المغرورين بالقرآن والسنة، بل لا يلزم عندهم أن يكون ما صرح به القرآن أو ظهر منه، أو جاء في السنة أو قام عليه الإجماع هو الحقَّ أصلاً، ولذلك فإنهم يعتبرون العلم الذي نصب نفسه مدافعاً

عن هذه الأمور، ليس بعلم أصلاً، بل مجرد تحذلق وإيهام بالمعرفة، وحقيقته الجهل. وفي صدد مناقشة هذا الإيهام لا بد من أن ننتبه إلى ما يأتي:

أولاً: إن القائل بأن علم الكلام قد اشتمل على كل جهات المعرفة، غير ناطق أصلاً بحقيقة اعتقاد المتكلمين، ولا هو ممثل لهذا العلم. فالمتكلمون إنما أخذوا على عاتقهم أن يحتجوا على العقائد الإيمانية التي جاءت بها الشريعة المحمدية على حسب وسعهم وقدرتهم، ولم يقولوا إن كل حقٍّ وعلم فإنهم سوف يشتغلون فيه، ولم يقولوا إن كل ما يمكن أن يعلمه الإنسان، فسوف يجده عندهم! وما داموا لم يعطوا لأنفسهم هذه المرتبة، فلا يصح لأحد أن يحاسبهم إلا على قدر دعواهم. ودعواهم أن علم الكلام يشتمل على أمرين، **الأمر الأول**: العقائد السنية، هذا إذا أخذنا كلام أهل السنة، **والثاني**: الأدلة القائمة عليه. وهكذا بالنسبة لمتكلمي الفرق الإسلامية الأخرى. فإن جاء أحد الناس في هذا العصر وزعم أن علم الكلام بجميع تجلياته لا يشتمل على علم مطلقاً، ولا على دليل حقٍّ، فقوله هذا أعظم دليل على أنه لا يعتقد بأي من عقائد المسلمين، فمشكلته إذن ليست في علم الكلام فقط، بل مشكلته أصلاً في الإسلام نفسه. فمن نفى أن يكون في علم الكلام أي قدر من العلم، بل أطلق قوله إطلاقاً بأن علم الكلام علم التحذلق بالجهل، فهو منكر لعقائد الدين الإسلامي ومخالف إذن لجميع فرقه، وخارج عنها بالكلية، وهذا يقتضي بالضرورة الدينية مخالفته للإسلام نفسه.

ثانياً: ولنا وجه آخر، في تفسير قول من أطلق هذا القول، وتحليله، وهو أنهم يعنون أن علم الكلام لاشتماله على أدلة يقصد بها فقط الاستدلال على عقيدة العوام، فهو لا يشتمل على علم عظيم، فالكثير من عقيدة العوام باطلة، فجهة البيان من هذا العلم أكثرها جهل إذن، ويستلزم ذلك بالضرورة أن تكون الأدلة التي أقيمت عليها جهلاً أيضاً.

فالجواب عن هذا القيل: إن المقصود من عقيدة العوام، إن كانت عقيدة أي عامي، فهذا لا يلتزم به علماء الكلام، فهم لا يقصدون بالعوام مطلق العوام، بل العوام عندهم صار لقباً على عقيدة أهل السنة التي انتشرت بجهود الصحابة وعرفها العوام حتى تثبتت في قلوبهم

بحيث صاروا لا يتحولون عنها، فعقيدة العوام إذن هي عقيدة أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام وهي عقيدة النبي عليه الصلاة والسلام، وبهذا التوضيح تصبح عقيدة العوام عقيدة أهل الحق، وعقيدة أهل الحق حقٌّ، فالدفاع عنها بالأدلة حقٌّ أيضاً. فلا يتم للقائل الاعتراض مطلقاً بالكلام الذي أشرنا إليه، وإلا لزمه الاعتراض على عقيدة النبي عليه الصلاة والسلام نفسه، وهذا لا يطيقه أحد إلا إن كان ملحداً منكراً لأصل الدين.

إذن يمكن أن نقول: إن الدفاع عن عقيدة العوام مخصوص بكون هذه العقيدة حقاً في نفسها، ويفترض العلماء عند إطلاق لفظ العوام، أن المقصود هم عامة الناس وجمورهم الأعظم الذين كانوا في عصر الرسول عليه السلام وعصر الصحابة، وهم قد علموا العقيدة لمن بعدهم حتى صارت يتناقلها الناس كابراً عن كابر، فلم تنسب لفرقة خاصة قبل أن تتميز طائفة من العلماء للدفاع عن عقيدة العوام بهذا الإطلاق، وذلك في مقابل الفرق الإسلامية الناشئة في مقابل هذه العقيدة، كالمعتزلة والخوارج والشيعة والمجسمة والمشبهة والإسماعيلية والمتفلسفة ونحوهم، فهؤلاء هم المقصودون في مقابل عقيدة العوام. فإذا كان هذا هو المراد بعقيدة العوام، فلا نسلم لمن قال إن الدفاع عنها مجرد جهل متحذلق بالمعرفة.

وقد زعم بعض المعارضين لعلم الكلام أنه مبني على معارضة الشك بالشك، والجهل بالجهل، فهو قائم على تساقط الأدلة لتعارضها، فهو نوع من السفسطة، واعتمدوا على ما صنعه الإمام الغزالي عندما واجه الفلاسفة في تهافتهم بحجج المتكلمين جميعاً حيث جعلهم إلباً واحداً على المتفلسفة، واكتفى في الكثير من مناقشاته لهم بمجرد معارضة قولهم بقول آخر محتمل. فاستنبط هؤلاء المحللون والمفكرون بأن علم الكلام قائم على منهجية مقابلة الإشكاليات بالإشكاليات. فلا علمَ فيه ولا معرفة أصلاً.

ولا يخفى على صاحب لبٍّ أن هذا النحو من الاستدلال في أقصى درجات المغالطة، فإن علم الكلام ليس كله مقابلة أمر بأمر، حتى يعمم القول فيه هكذا، بل إن العديد من أدلته أدلة مبتدأة لم يقصد بها مقابلة ما هو موجود فقط. ثم إننا نقول: إذا كان الكلام مع

المتفلسفة الذين يزعمون في كل رأي لهم أنه مبني على أدلة قاطعة لا تحتمل غيرها، فمجرد مقابلة قولهم في المسألة باحتمال معقول يقابله ولا يمنع منه العقل، ولم يقم على إبطاله دليل معتبر، كافٍ لإدحاض دعوى المتفلسفة بأن قولهم مقطوع به، وهذا النوع من المقابلة يدلُّ دلالة لا جدلية فقط بل برهانية على بطلان دعواهم. وإذا كان الكلام مع معتزلي أو مشبه، في مسألة ما، وكانت الأدلة في نفسها إذا تؤمِّلَت لم يقطع العقل ببداهتها، أو بضرورتها على سبيل القطع، فإن المتكلمين ومنهم الإمام الغزالي، قالوا: لما عرفنا أن الحق في مسألة من المسائل لا يمكن أن يغيب عن الأمة كلها، وذلك بدليل الشرع في أنه قد حصلت لها الهداية والبيان على أتمِّ وجه، وافترقت الأمة على ثلاثة أقوال، ولم يمكن إظهار بطلان رأيين من هذه الثلاثة إلا بأدلة ظنية، وأقيمت هذه الأدلة الظنية على بطلان هذين الرأيين فعلاً، ولم يمكن إقامة دليل قاطع للشغب على الرأي المقبول (الثالث)، بل غاية ما أمكن إقامته عليه إنما هو دليل ظني، ولو كان في نظر أصحابه قطعياً، فإن قيام الظنِّ هنا في مقابل قيام الظن على إبطال مقابله من الأقوال، مع انضمام مقدمة تقول بانحصار الآراء في هذه الأقوال الثلاثة فقط في هذه الأمة التي حصلت لها الهداية في أمور دينها، وهذا من أمور الدين، فإن ذلك يكفي للقطع بأن الحق في هذه المسألة هو القول الذي أقيم عليه دليل ظني فقط، وأقيم على ما يقابله أدلة ظنية تبطله. فما بالك لو كان الذي أقيم على ما يقابل هذا الرأي دليلاً قطعياً، ولم يتمكن النظار من إقامة دليل عليه إلا ظنياً، ألا يؤدي ذلك إلى القطع بدرجة أعلى مما سبقها بأن هذا هو القول الصواب؟

وهذه الطريقة وإن ظهرت للناظر جدلية، إلا أنها مع لفت النظر إلى مقدماتها التي ذكرناها برهانية صحيحة، ولكن كون نتيجتها برهانية قد يخفى على أنظار الذين لا يمكنهم الإبصار إلا في ظل الضوء الشديد ومع الإشارة الحسية البينة، فهؤلاء ليسوا بنظار أصلاً، ولا يعرفون حقيقة النظر.

وكثيراً ما يتوهم بعض الكتاب في هذا الزمان الغريب، أن مجرد اشتمال علم الكلام على الجدل، فهذا كافٍ لاعتباره في درجة غير علمية، ونزع أيِّ إفادة للعلم عنه مطلقاً.

والحقيقة أن مجرد اشتمال الشيء على الجدل لا يستلزم للعارف ما يتوهمونه، فالجدل لا يُحْكَمُ على مقدماته دائماً بالبطلان، بل مقدماته مشهورة أو مسلمة، وليس كل مشهور أو مسلم باطلاً، فالكثير من المقدمات الجدلية قد تكون حقة، ولكنها لا تؤخذ في الأدلة من حيث هي مبرهن عليها، بل من حيث هي مسلمة، والنتيجة الحاصلة عنها، إن سلمت من الخصم أو من الخصوم جميعاً، فإن هذا قد يرفعها بملاحظة المعنى السابق إلى القطع. فالزعم من العديد من الفلاسفة أو الكتاب المعاصرين أن علم الكلام جدليٌّ وأنه منحط عن رتبة البرهان، كلام غير مستقيم، بل هو كلام مغالطي تافه لا قيمة له، وكأن هؤلاء المتفلسفة يزعمون أن كل كلامهم مبرهن عليه، وصحيح تام الصحة! وكيف يكون الأمر كذلك مع تعارضهم وتناقضهم تناقضاً أشد وأقصى مما هو حاصل بين المتكلمين من أهل هذا الدين!؟ إن هذه الدعوى لعمري من أشد الدعاوى بطلاناً، ويُكثر بعض المتفلسفة نحو ابن رشد من إطلاقها، وقد تبعه في ذلك العديد من الكتاب الزاعمين التجديد في هذا العصر، وأنهم أصحاب مشاريع نهضوية!! ونحن نرى أن صاحب كل دعوى من أذناب المتفلسفة هؤلاء يقابله واحد يحط على مشروعه ومعالم نهضته ممن يتبع المتفلسفة ويعارض المتكلمين ويحط عليهم أشدَّ الحطِّ؟ ومع ذلك نرى كل واحد منهم يزعم لنفسه الإصابة التامة والإحاطة بدقائق التحليلات ومعرفة علل الحضارة وأسباب المعارف والعلوم، ومن يغتر بأحوالهم وهم على ما هم عليه، فلا يرجى منه شيء![1]

ولذلك فإنا نعارض بشدة من يتجرأ على إطلاق القول بأن علم الكلام علم جدليٌّ وأن الفلسفة علم برهاني! هكذا، بل إن الجدل والمغالطة التي في الفلسفات الناشئة عبر الأزمان لا يضارعها في ذلك شيء من مذاهب المتكلمين! ولكنها الدعوى والترفع المبنيَّانِ

(١) وندعو الله تعالى أن يوفقنا لكتابة كتاب نبين فيه مفاسد أصحاب المشاريع الفلسفية المتعلقة بأصول الديانات وكليات الفكر من أهل العصر الحديث، حتى يتبين لطلاب المعرفة مدى الفساد المتغلغل في أفكارهم، فيكون هذا العمل منا ـ إن وفقنا إليه ـ استئنافاً لعمل الإمام الغزالي لكتاب تهافت الفلاسفة، وإحياءً لعلم الكلام واقعاً وعملاً لا مجرد تنظير وتهويش وتمنٍّ.

على الوهم والهوى. هذا مع أننا نعلم أن شدة هذا الادعاء من المتفلسفة قد أثر في العديد من المنتمين لهذا الدين والمشايخ، غافلين عن مدى سوء أثر التسليم بهذه الدعوى.

وقد بينا في هذا البحث الخاص بموقف الإمام الغزالي من علم الكلام، أنه لم يعمم القول تعمياً على علم الكلام بأنه جدلي محض، بل إنه اعترف حتى بفائدته الجدلية، فوق اعترافه بوجود براهين وحجج صحيحة فيه، وفي الوقت نفسه بيَّـنا في بعض الكتابات أن الغزالي أظهر تهافت الفلاسفة وابتناء كلامهم على محض أوهام يسمونها حججاً، فصار «جدل المتكلمين» بهذا الاعتبار أعلى درجة من «برهان المتفلسفة» ومن يتبعهم.

لقد استقرَّ الإمام الغزالي منذ كتبه الأوائل إلى آخر ما كتبه، على أن علم الكلام مهمٌّ جداً من جهة الدين في العمل على حماية عقائد العوام، وذلك في مقابل الشبهة التي تطرأ عليهم من المبتدعة والملحدين، وهو مفيد أيضاً لمن ترقى درجة عن العوام، وهو قد يفيد العامي الذي تعلق قلبه ببعض شُبَـه ألقيت عليه فتأثر بها، فتعارَضُ هذه الشبهة بشبهة أخرى ليستقر على عقيدة عامة المسلمين، وقد عرفنا ما المقصود بعامة المسلمين الذين قام أهل السنة بعلم كلامهم على حمايتها ضد المخالفين لها. ولتلك الوظيفة فوائد منها، أن منع العوام عن علم الكلام يكون لازماً ما داموا غير قادرين على القيام بهذه المهمة، فيقوم بها غيرهم وهم المتكلمون عنهم، وهذا يمنع العوام من التصدي للكلام في الأمور الخطيرة الدينية، ومن المعلوم أن تصديهم لذلك مع جهلهم به ينشأ عنه أعظم الأثر لما يمكن أن ينشأ عنهم من آراء سخيفة بعيدة عن الصواب، والعامي قد يتعلق بقول مخالف لأصل الدين الذي يقول به، وهو غير عالم بتلك المخالفة، فلذلك جاء قرار الإمام الغزالي يمنع العوام عن علم الكلام حفظاً للدين عن آرائهم الفاسدة، واكتفاء بالعلماء القائمين على ذلك الأمر، مما يتيح الفرصة للعوام أن يشتغلوا بالأمور الدنيوية والدينية المفيدة لهم وللخلق. ولو أتيحت الفرصة لكل واحد من الخلق أن يقول رأيه في الأديان والأمور الأصلية في العلوم والمعارف، أن ينادي باعتماد رأيه بإزاء المختصين من العلماء الدارسين لأصول تلك العلوم والمعارف، لعمَّ الفساد

في الأرض، ولذلك فإن هذا الموقف من الإمام الغزالي جاء حفاظاً على الناس من انتشار غوغائية القول فيهم. وقد يتصور بعض الكتّاب ذلك الموقف إنما جاء نتيجةً لدفع بعض السلاطين والحكام بالعلماء إلى نشره وتأكيده بين العوام، وهذه النظرة التي تحيل كل توجه فكري ليكون منشؤه من اتجاه سياسي أو أمر سلطاني فقط! هذه دعوى فاسدة، لا ينساق إليها إلا عديم رأي، أو متسرع، فإن الآراء الصادرة من العلماء وإن وافقت بعض الحكام، إلا أن الأولى في مَنشئها أن يكون من العالم بوصفه عالماً، ثم وافق سياسة الحاكم، لا العكس، خاصة إذا كانت آراء مستقرة عبر القرون، فإن دوام استقرارها مع فساد سلطة ذلك الحاكم وانتهائها، أدلُّ دليل على أن منشأها ليس مجرد نتيجة أمر سياسي. وقد يروج الساسة بعض الشبه والأقوال الصحيحة أو الفاسدة متوسلين بذلك إلى أن يجوز موقف لهم أو كلام على الناس، ولكن السياسة لا تؤسس مذهباً فكرياً متكاملاً ولا من شأنها ذلك، فهي قد تشجع بعض المذاهب الفكرية في فترات معيّنة. وقد يكون الحاكم متبعاً لمذهب فكري فينتهي أثره في السياسة وينقطع بموته.

إذا افترضنا أن الدين أول ما أنزل لم يكن له معارض، فإننا نكون متوهمين، فإنَّ أصل إنزال الدين إنما هو لبيان العقائد الصحيحة والرد على المنحرفين عن هدى رب العالمين، إذن فنزول الدين مسبوق بالانحراف عن الهدى، وهذا يستلزم أن يكون في الدين نفسه بيان للحق من الهدى، والرد على الباطل وبيان باطله، وبناء على ذلك فإن نشأة مفهوم الرد على المخالفين موجود مع بدايات الدين، ومفهوم بيان العقائد الصحيحة من الباطلة موجود أيضا مع أصل نشأة وإنزال الدين، ولا بدَّ من ملاحظة أن هذين المفهومين هما المفهومان اللذان يؤلفان حقيقة علم الكلام، فعلم الكلام كما سبق بيانه هو بيان العقائد بالحجة، والرد على المخالفين. فهذا المفهوم المركب من الأمرين، سواء سمي بعلم الكلام أم لم يسمَّ، فهو مفهوم أصيل في الدين، ولا يصح بأي حال أن يطلق عليه بأنه بدعة، فليس الكلام في الدين بدعة، ولا الرد على المخالفين بدعة. فإذا عرفنا أن هناك قدراً من العقائد بديهية وضرورية لا يتصور فيها الخلاف

بين المسلمين، مهما كانت قليلة أو كثيرة، فالدفاع عنها أمر محمود وهدم الشكوك الواردة عليها من المخالفين لأصل الدين أمر محمود أيضاً. وأما الأمور التي يقول بها كل طائفة من طوائف المسلمين، فمهما قلنا إن من حق الإنسان المتأهل أن يعمل جهده لفهم الدين، وأن محاولة الفهم هذه الصادرة من الناس قد ينتج عنها نتائج متوافقة وقد ينتج عنها نتائج متخالفة، فإنا نعترف بأن من حق كل واحد أن يقوم بالبرهان على ما فهمه، والدفاع عنه ضد المخالف، وهذان هما المفهومان الركنان المكملان لكل ما يسمى بعلم الكلام، فإن سمينا المتفق عليه أصولاً، والمختلف فيه فروعاً، فعلم الكلام بصورة أخرى: هو علم الاستدلال على الأصول والحجاج عنها ضد المخالفين، والاستدلال على الفروع والحجاج عنها ضد المخالفين. ويكون علم الكلام بهذا المعنى ليس مفهوماً بدعياً مطلقاً، ولا مذموماً، وإنما الذم وارد على الخطأ في الفهم والانحراف عن الالتزام بأصول الاستدلال، والأحكام المبينة في الشريعة.

وقد يقول قائل: إن المطلوب الديني إنما هو الدفاع عن الأصول فقط، بياناً وحجاجاً، لا دفاعاً عن الفروع أيضاً، بل إن النظر فيها من شأنه أن ينتج ما يسمى بالفروع نظر باطل من أصله، وبناء عليه فلا يتصور لعلم الكلام قيام إلا إن كان دفاعاً عن أصول الدين.

وقد يبدو هذا الفهم جاذباً لكثير من الناس، ورائقاً لهم، لما يبدو عليه من ميزة اجتناب الفروع المستلزمة أو المعتمدة على وجود الخلاف، وكثير من الناس يحاولون نبذ الخلاف من أصله واجتنابه، ولكن هذه الفكرة إنما يمكن العمل بها والركون إليها إن أمكن منع الناس غصباً عن النظر فيما يؤدي إلى ما سميناه بالفروع باصطلاحنا هذا. وإذا أمكن الاتفاق بالضرورة على القدر الضروري مما يسمى بأصول الدين، فإن جميع ما يسمى بأصول الدين قد لا يمكن الاتفاق عليه بين المسلمين، بمعنى أنهم قد يتفقون على أمور معينة، ثم تنفرد كل طائفة منهم بزيادة مسائل أخرى مما يعتقدون فيها أنها من أصول الدين، وتلك المسائل المزيدة إما أن تكون من فروع الدين عند غيرهم أو ليست من الدين أصلاً في نظر الغير. فيستلزم اعتبارهم هذا النزاع مع غيرهم أيضاً بعد الاتفاق على تلك الأصول لأنهم بعد الاتفاق على ما به

الاشتراك لن يكفوا عن اعتقاد ما به الاختلاف لأنهم بذلك الخلاف تميزوا وصارت لهم هوية خاصة. فإن اتفقوا معك على أصول وتركوا الاعتداد بها به الامتياز والدعوة إليه والدفاع عنه والرد على خلافه فقد انتهى وجودهم. وإن أمكن أن نجعل مجرد ضابط حصول الخلاف في أمر رافعاً صفة الأصلية في هذا الأمر، فإن هذا الخلاف إما أن يكون مشروطاً بإجماع سابق على الأصول المعينة، التي لا يصح حصول الخلاف فيها من بعدُ، أو لا يكون مشروطاً بذلك الإجماع السابق، فإن كان مشروطاً بذلك فقد يحصل الاختلاف في ما هو قدر المجمع عليه، وههنا قد تنشأ مشكلة أن الإجماع هل هو حجة أو لا، وإن كان حجة، فإجماع الصحابة فقط هو الحجة أو لا، وهكذا تنشأ التشقيقات والاختلافات وإن لم يعتبر سبق الإجماع واشتراطه، بل قيل مجرد حصول الخلاف بين المنتسبين إلى الدين أي انتساب كان كافياً لرفع الأصلية، فهذا مفضٍ إلى الخروج عن الدين كله، وهدم أركانه. ويمكن أن يقال: إن المشروط ليس هو الإجماع بل النص الواضح، فلا يخفى أنه قد يقال: إنَّ الحكم على النصِّ بالوضوح في دلالته على معنى أو حكم أو بعدمه أمر نسبيٌّ، في العديد من الحالات، فيتصور من ذلك حصول خلاف أيضاً في تحديد ما هي الأصول.

وقد يتعلق بعض الناس بأن السلف لم يكونوا يتكلمون في العقائد، بل كانوا ينهون عن الكلام فيها، ليثبتوا الفكرة التي أشرنا إليها، ولكن إثبات هذه الدعوى، أعني عدم كلام السلف في العقائد إلا ما كان منها أصلاً عسر الإثبات، لا سيما وقد تكلموا في عهد النبي ﷺ في القضاء والقدر، والجبر والتخيير، وتكلموا في الإمامة، وتكلموا في طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام، وتكلم التابعون في مسائل أكثر من هذه، وزاد عليها من بعدهم، وهكذا، ليظهر لنا من ذلك أن عدم الكلام لم يكن لحرمته في نفسه، بل ربما كان لعدم الحاجة إليه، فالركون إلى مجرد عدم كلام السلف وخوضهم فيه هذا العلم غير كافٍ.

وهكذا فقد يبدو لنا أن كل أمر نريد أن نضبط به ما نجعله أصلاً، لنحرم النظر فيما سواه، قد ينشأ عنه نزاع في تحديده ويصعب إخضاع الناس جميعهم له. ومن هنا فقد يظهر لنا

أن فكرة جمع الناس على مجموعة العقائد التي يسمونها عقيدة ما قبل الخلاف، متعسِّر الضبط، وما كان كذلك فإنه يكون كلاماً غير علمي. وهذا الذي نقوله دائماً لمن ينادون بوحدة الأديان، ووحدة المذاهب، وجمع كلمة المسلمين، نسألهم على أي أساس تريدون جمعهم؟ على عقيدة أم لا على عقيدة. إن كان على عقيدة فما هي أصولها؟ وما ضابط تلك الأصول؟ وما هي أدلتها؟ وهل ستنتهي الفرق والخلافات والمذاهب والصراعات بمجرد الإعلان عن الاتفاق على مجموعة من الأصول والتوقيع على قبولها وعدم مخالفتها؟ إن كانت ستنتهي فبأي سلطان ستنتهي؟! وإن كانت ستستمرّ فأي فائدة لهكذا إعلان؟ إنني حين أفكر في أقصى ما يمكن أن يأمله من ليس له سلطان على جمع الفرق بالقوة هو أن يوحدهم على منطق واحد وقانون واحد للبحث والنظر واحترام الآخر.. أعد نفسي حالماً.

والحاصل من هذا التحليل، أن علم الكلام بشقيه الأصول والفروع، يبدو لنا أنه ضرورة عادية.

فالقول إن علم الكلام بمفهومه الذي حددناه بدعة سيئة في مقابل بدعة سيئة أخرى أمر غريب حقاً، فإن كانت البدعة السيئة ظهرت أولاً، وفرضنا إمكان زوالها أو السيطرة عليها بأمر آخر، مهما كان ذلك الأمر، فلا يسمى ذلك الأمر الذي نتوسل به لإدحاض بدعة سيئة، بدعةً، من حيث هو كذلك مهما كان ذلك الأمر. وإن فرضنا الكلام بدعة حسنة، لا سيئة، فلا غبار عليه حينئذ، ويلزم تحديد استعماله في قدر الحاجة إليه، وهذا التحديد للاستعمال هو ما عليه الإمام الغزالي، بل هو ما عليه أهل السنة جميعاً. مع ضرورة ملاحظة أنه قد لا يسلم أن علم الكلام بدعة أصلاً، لأن البدعة أمر مخترع، ولا يسلم اختراع جميع ما يؤسس علم الكلام.

وبعض الناس يزعم أن علم الكلام ما هو إلا علم تلفيق الكلام، والتحايل في الكلام، وأنه لا شيء أكثر من ذلك، وبناء عليه فلا علم تحته ولا فائدة إلا الدجل والتدجيل على الناس بإيهام أنه علم. ولا شك أن من يقول بنحو هذا القول غارق حتى أذنيه في الدجل والإيهام، فإن من يطلق على علم الكلام هذه النعوت يخالف بذلك المتقدمين والمتأخرين من العلماء، ويخالف

قبل ذلك وبعده المقطوع منه أنه قدر صالح ومفيد، فإطلاق القول بأن علم الكلام مجرد دجل، هو دجل. ولا يصدر هذا النوع من التدجيل إلا من صاحب غرض ومتبع هوى.

وإن قصد بذلك أن بعض ما يصدر عن المتكلمين هو دجل، واحتيالٌ لا طائل وراءه، فهذا قد يسلّم، ولكن إن قصد ذلك المعنى فقط، فيجب أن يكون كلامه مشيراً إليه ومعيِّناً إياه، وأن يكون كلامه غير مطلق هكذا، كما يطلقه، بل يجب أن يقول: إن كلام فلان ممن تكلم هو عبارة عن دجل فارغ لا شيء تحته إلا التلاعب. وحينئذ ننظر فيه، فإما أن تكون دعواه بديهية فتقبل، أو غير بديهية فيتوقف قبولها على إظهار الدليل. وهذا يعني أنه من يطلق هذا الحكم مطالب بالدليل سواء أطلقه عاماً أو خاصاً. ولا يلجأ إلى التعميم في مثل هذه الأحكام إلا مغالط منحرف.

والبعض يزعم أن جهة التقليد الواقعة في علم الكلام تبعث على صدأ الفكر الحقيقي، فإن قصد بجانب التقليد أخذ المتكلمين بعض مقدماتهم من آيات قرآنية أو أحاديث نبوية شريفة، فنحن نمنع أنه تقليد، بل إنه مبني على علم بالبرهان على صحة الرسالة، ثم نقول لو سلمنا أنه تقليد (لفظاً) لما استلزم ذلك التقليد صدأ الفكر كما تدعون. وإن قصد القائل بالتقليد المذكور تقليد بعض العلماء بعضَهم في أقوالهم، وقال: إننا نرى المتكلمين يتبع اللاحق منهم السابق، لا نرى لهم مكتشَفات واختراعَ مذاهبٍ كما هو الأمر عند الفلاسفة، فهذا عين التحجر والحجر الفكري، وهو منبع الصدأ المشار إليه.

فنقول لهؤلاء: الكلام إما أن يكون على عالم مجتهد في هذا العلم، وإما أن يكون على عامي لا قدرة لديه على الخوض فيه، أما العامي، فممنوع من الخوض فيه، وهذا يستدعي تقليده للعلماء وسكوته عن الجدال فيه، والاشتغال بمصالحه الدنيوية، وهو موقف الغزالي في إلجام العوام، وهذا التقليد غير باعث على الصدأ الفكري عند هؤلاء، لأنهم أصلاً غير مؤهلين للفكر فيه. وأما إن قصد الكلام على عالم أو حاذق مفكر، فهذا يسمح له النظر والبحث، وإن ترجح عنده أمر على سبيل القطع ولو كان مخالفاً لغيره من الناس، فإنه مطالب بالأخذ به، وعدم

الالتفات إلى المخالفين، وأما إن كان قد ترجح لديه على سبيل الظن فقد بيّن الإمام الغزالي أحوال الأخذ به في نفسه ومع غيره، فانظرها في هذا البحث. وعلى كل الأحوال، فإن العلماء لم يمنع بعضُهم بعضاً من النظر والفكر، بل إننا نجد عند المتكلمين من الخلاف في دقائق المسائل ما يعجب منه المرء، وهذا صحيح في حق المتأخرين والمتقدمين على السواء. فلا منشأ للصدأ المتوهم في نفس السائل المعترض. وأما إن قيل: إننا لا نجد تنوعاً في الأفكار الكلية بين المتكلمين كما نجده عند الفلاسفة، وهذا دليل الصدأ والتقليد والجمود.

فنقول: هذا، الآن وبعد بيان حقيقة علم الكلام، هوس وجنون، فإن الذي يتصور ماهية علم الكلام ثم يتوقع من المتكلمين أن يتفرع عنهم من الخلاف والآراء المتعارضة نفس القدر الذي يراه من الفلاسفة الذين لا يقيدون فكرهم بشريعة مطلقاً، فهو غافل عما يقول، فإن طبيعة هذا العلم المقيد بالشريعة في كلياته على الأقل تقيد المتكلم بتلك القيود وتمنعه من أن يخترع ما يريد من الأفكار والمذاهب. وليس في ذلك أي حجر فكري، بل إن هذا كله باختيار المتكلم نفسه، فإنه إذ اعتقد الدين فعليه أن يلتزم حدوده، وأن لا يصدر عنه ما يعود بالنقض على أصل الدين، بالضبط كما لو كان أحد الفلاسفة تابعاً لفلسفة هيجل أو ديكارت، فهل يجوز منه أن يخالفه في أصوله ويظل على زعمه أنه تابع له يبني على فلسفته؟ وهل يصح حينئذ أن يقال إنه جامد أو إنه قد صَدِئ فكره لمجرد التزامه بهذا المذهب أو ذاك؟! إنه إن جاز هذا الاتهام فإنه يجوز اتهام كل أحد ولو كان فيلسوفاً اخترع فلسفة لم يقل بها أحد من قبل، أنه إن دام عليها دهراً من عمره فهو مقلد ومتحجر فكرياً وأنّ فكره قد صَدِئ وجمد، وهذا عين الجنون.

ولا يخفى على المنصف أن الجمود ونحوه لا يصح إطلاقه على كل من التزم فكراً، بل إنما يصح إطلاقه على من التزم بفكر بان عواره وظهر فساده للخاص والعام، أو أقيمت الحجة عليه مراراً ولم يستطع ردَّها وأبى إلا البقاء على ما كان عليه.

وكثير من الناس لما وقع في فكرهم أن الغزالي قد تراجع عن علم الكلام، وهذا وهم كما بيناه في هذا الكتاب، زعموا أن هذا الأمر ليس خاصاً بالغزالي وحدَه، فهو ليس تجربة

شخصية له، حتى ينحصر هذا الحكم به. بل إن هذا الأمر عام لجميع الناس بعد الغزالي، فهم قد اعتبروا الغزالي إذن ممثلاً لحد من حدود التاريخ، واعتبروا تجربته الشخصية الخاصة، برهاناً عاماً قاطعاً يقيم الحجة على كل الناس. وهذا الزعم محض هوى وتحكم. فإن عرفنا أن الغزالي لم يتراجع أصلاً عن علم الكلام، ولم ينف الحاجة إليه لا في بداية حياته ولا في نهايتها، عرفنا مدى الجهالات التي أوقعوا فيها أنفسهم. وإنما قالوا بذلك لكي يتوسلوا بهذا القول إلى دفع الناس عن علم الكلام ومنعهم من الاشتغال به، وهو العلم الذي يدافع عن أصول الدين، ويهاجم المنكرين لها.

ولم أكن أقصد أن أطيل هذه المقدمة إلى هذا الحد، ولكن الخاطر جرى، والقلم سال، فما أردت أن أقطعه، والأمر ما زال بعدُ بحاجة إلى تفصيل واستقصاء لاتجاهات الذين وقفوا في وجه علم الكلام، لدراسة غاياتهم وتوضيح أهدافهم فإن أكثر الناس غائيون أصحاب حاجات، أعني أن أكثر الناس لا يدفعهم في اتخاذ آرائهم مجرد البحث العلمي المحض والرغبة في الحقيقة وطلب الحق، وإن أوهموا بصريح كلامهم وتلويحه ذلك، بل إن الغرض ثابت في أحوال أكثر الناس، فلزم التنقيب عن دوافع الخلق في هذا الباب، لئلا يحصل التلبيس بهم والاغترار.

والله سبحانه أعلم وأحكم.

موقف الإمام الغزالي من علم الكلام

سوف نعتمد في هذا البحث والتحليل على مجموعة من كتب الإمام الغزالي منها كتاب إلجام العوام عن علم الكلام، هذا كتاب من الكتب المشهورة للإمام الغزالي، رحمه الله تعالى، وقد ألفه بعد الإحياء، وهو من أواخر كتبه، ولذلك فإن ما فيه من آراء تحتل مكانة عالية، بها يظهر فكر الإمام الغزالي وتوجهه من علم الكلام؛ وعلى غيره من كتب هذا الإمام المتأخرة والمتقدمة، ليظهر للقارئ نتيجة هذا البحث المقارن الذي اعتمدنا فيه التحليل الدقيق، والغوص في المعاني، أن الإمام الغزالي صاحب رأي واضح محدَّد في علم الكلام استمر عليه في مختلف مراحل حياته، فهو رأي مبني على علم وتحقيق، لا على مجرد حالات نفسية أو قلق روحي، أو اندفاع بناء على تلبية أوامر سلطان أو ملك من الملوك! فهذه الخيالات كلها ستزول بإذن الله عندما يتمعن القارئ فيما كتبناه هنا. وسوف نورد عباراته التي اعتمد عليها الناس في هذه الخيالات لنعيد شرحها بما يتوافق مع أحوال هذا الإمام الذي أنزله من مرتبته العالية الكثيرُ من الباحثين في هذا العصر، وعاملوه بما لا يليق به، فألقَوا عليه آراءهم، وألبسوه أحوالهم بصورة تبعث على الاستغراب، حتى إن القلق النفسي ليظهر لنا فيهم لا فيه كما يزعمون، والاضطراب النفسي بادٍ عليهم لا عليه كما يتوهمون.

خلاصة رأي الإمام الغزالي في هذا الموضوع:

سوف يتبين لنا من خلال بعض النصوص الواضحة أن الإمام الغزالي لم يخرج رأيه وموقفه من علم الكلام عن آراء العلماء من أهل السنة جملة وتفصيلاً. وخلاصة هذا الرأي أن علم الكلام كالدواء لا يفيد إلا المريض، والمحتاج إليه، والقرآن كالغذاء يفيد المريض والصحيح. وهذا المثل كرره الإمام الغزالي في أكثر كتبه المتقدمة والمتأخرة، وهو ينبئ كما ترى عن نظرة الإمام إلى علم الكلام. وتكراره للمثل نفسه يدلُّ بوضوح على أن موقفه منه لم يتغير حتى بعد أن رجع من عزلته،

فإنا نرى هذا المثال في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو من الكتب المتقدمة على العزلة، وفي كتاب إلجام العوام عن علم الكلام، وهو من الكتب التي كتبها بعد رجوعه من عزلته.

فموقف الإمام الغزالي من هذا العلم موقف علمي، مبني على فهم ودراسة، وليس موقفاً مبنياً على عواطف وانفعالات نفسية.

ومهما زعم الزاعمون أن رأي الإمام في علم الكلام متردد، وهو ليس كذلك كما نراه، فإن موقفه من التجسيم والتشبيه واحد لم يتردد! ولم يتلفظ في يوم من الأيام ولا في كتاب من الكتب بعبارة تفيد تجويز التجسيم والتشبيه أو التساهل مع المشبهة، حتى في هذا الكتاب الذي ألفه لذم اشتغال العوام بعلم الكلام، فإنه وقف موقفاً صارخاً من التجسيم والتشبيه، فقد ردَّه قولاً واحداً، ولم يترك مجالاً لقائل أن لا يفهم موقفه من التشبيه والتجسيم. كما سنوضح ذلك، وإنما قدمناه الآن لنبين للمتسرعين أو المتسلقين أن الإمام الغزالي وإن كان ذم اشتغال العوام بعلم الكلام، وهو في ذلك الموقف ليس فذّاً غريباً بين علماء أهل السنة، إلا أنه لم يكن ليجعل ذلك الموقف مسوغاً لتصحيح عقائد المجسمة أو التساهل معهم، أو الزعم بأنها صحيحة. وقد حاول بعض الكتاب أن يستغل موقف الإمام الغزالي من علم الكلام ليزعم أنه تساهل مع المجسمة وأهل التجسيم، وهذا الزعم لا أساس له من الصحة كما سنرى.

وسوف نعتمد اعتماداً أساسياً على كتاب إلجام العوام، لأنه من أواخر كتبه، وهو من الكتب التي خصصها للبحث في هذه المسألة على وجه التحديد، ولن نغفل آراءه التي أوردها في كتبه الأخرى، وسوف ننقل منها ما به يظهر للقارئ المتمعن أنه لا تضارب ولا تناقض في أقوال هذا الإمام، وسنعتمد عليها لإظهار الكثير من التفاصيل التي يهمنا إبرازها في هذه المسألة.

وسوف نبتدئ بنقل خلاصة ما ذكره الإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، ولو قلنا لك إن ما ذكره فيه تلخيص رفيع المستوى لجميع ما قرره في كتبه الأخرى، ومنها إلجام العوام، لصدقنا، فلو اكتفى الإنسان بقراءة رأيه في علم الكلام كما قرره في الاقتصاد في الاعتقاد، لما نقص عنه إلا دقائق وتفصيلات لا تؤثر في أصول هذا الموقف.

بيان حاجة الناس إلى علم الكلام[١]:

لا ريب أن هذا العلم كغيره من العلوم، لا يمكن أن يتعلمه ويخوض فيه خوض تفصيل وتدقيق جميعُ الناس، بل العادة البشرية تبعاً للإمكان أن يتعلم هذا العلم ويدقق في مسائله بعضُهم، ثم يشرع هؤلاء بتعليم الناس ودلالتهم على حقائقه، ولا بد من تفيهم الناس الأدلة بحسب ما يناسبهم إجمالاً وتفصيلاً.

وهذا العلم مفيد للناس على اختلاف أصنافهم، فالعوام اللاهون عن التفصيل فيه، يرجعون إلى العلماء العارفين به، ولا يجب علينا إثارة نفوس العوام المشتغلين بأعمالهم للخوض فيه، والإمام الغزالي يرى الاكتفاء بالعقائد التقليدية من العوام، وإن لم يشتمل على دليل ولا برهان ما دام مطابقاً للحق والصواب، وما داموا غير شاكين ولا مترددين به. وهذا هو رأي الكثير من علماء أهل السنة، وهو الذي رجحه الإمام السبكي. ولذلك فإن الغزالي يرى أنه لا يجوز إثارة اعتقاد هؤلاء بإشاعة الشبهة وتشكيكهم فيما يعتقدون[٢].

---

(١) هذا التمهيد هو خلاصة ما ذكرته في الكتاب الذي سميته «خلاصة الاقتصاد في الاعتقاد»، وهو يشتمل على تلخيص وتوجيه لكلام الإمام الغزالي في هذا المقام.

(٢) قال د. مصطفى عمران في تعليقه على «الاقتصاد في الاعتقاد» معترضاً على الإمام الغزالي بعد أن وافقه على منعهم من النظر في كتب الكلام بصورتها المدونة بين أيدينا وأساليبه الصعبة واصطلاحاته المعقدة، ولما فيها من تعقيد وكل ذلك يعسر على هؤلاء العوام الانتفاع به والاستفادة من حججه ودلائله: «والحق أيضاً أن ذلك لا يمنع من وجوب النظر على هذا الصنف من الناس، ولفت أنظارهم في رفق ويسر إلى ما بثه الله تعالى في الأنفس والآفاق من براهين وجوده وصفاته وحججه على خلقه، وبناء عقائدهم وأصول دينهم ودعمها بالعلم والبحث في حدود طاقتهم وما تسمح به ظروفهم، حتى يكونوا في حرز ومنعة أن تدهمهم التيارات المغرضة والأفكار الهدامة، وتعبث بهم الآراء المنحرفة والخبيثة، فالوقاية خير من العلاج وآيات الله ودلائل وجوده التي أشار إليها في كتابه الكريم هي كما يذكر الإمام الغزالي في بعض كتبه كالماء غذاء صالح للخلق». انتهى. [انظر تعليقات د. مصطفى عمران على الاقتصاد في الاعتقاد، ص٨٩، وهو من مشايخ الأزهر الفضلاء، وقد التقينا به وحصلت لنا معه محاورات في إحدى الزيارات إلى حرم الأزهر الشريف، وأثناء لقائنا ببعض طلاب العلم هناك. وما قام به الأستاذ من جهد على كتاب الاقتصاد تحقيقاً وتعليقاً من أحسن ما رأيته على هذا الكتاب، ويا ليته أتمه]. =

....

= وهذا القدر من التعليم لا يخالف ما ذكره الإمام الغزالي بحسب ما تبين لنا، فإن الغزالي إنما يمنع إثارة التشكيكات الدقيقة والتعمقات بين العوام، فإن هذا هو الذي يثير في نفوسهم الشك ويتسبب في إشكالات لديهم، أما مستوى الأدلة الإجمالية كما يسميها أهل السنة فهي واجبة عليهم، وهم مؤاخذون إن لم يكتسبوها، وقد أشار الغزالي إلى ذلك عندما تكلم على مسألة التأويل، كما سنذكره، فعزا سوء فهم بعض العوام لعدم تحصيلهم ما يجب أن يحصلوا عليه من علوم دينية، ولم يعذرهم في هذا الجهل، بل أوجب عليهم الرجوع إلى العلماء لدفع الشكوك والشبهات الطارئة على نفوسهم.
ثم رجع د. مصطفى عمران فقال: «لا يسوغ القول بصحة التقليد في الإيمان، والاستغناء عن الإيمان المبني على النظر والبرهان وترك هذا الصنف دون دليل وسند لعقائده الإيمانية، فإن عدم معرفة الصحابة بالألفاظ المصطلح عليها في شيء من أدلة العقائد لا يلزم منه الجهل بالأدلة نفسها، وإنما يلزم ذلك أن لو ثبت أن الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الله إلا تقليداً... ثم قال... وهذا منكر من القول وبهتان عظيم في حق السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار..». انتهى. انظر المرجع السابق ص٩٠.
والحقيقة أن قول الدكتور بإيجاب الأدلة على العوام فإن قصد الأدلة الإجمالية فقد وضحنا أن هذا واجب عليهم عند جمهور العلماء، وهو لا يريد الأدلة التفصيلية قطعاً.
أما باقي كلامه الذي يدل على أنه فهم من كلام الغزالي ومن صحح التقليد أنهم يقولون بالتقليد لجميع الصحابة بلا تمييز ولا تفريق، فعارضهم هو بالقول بأن الصحابة جميعاً مجتهدون بلا تمييز ولا تفريق، فظنه غير صحيح، ومعارضته كذلك، فإن الذين أوجبوا التقليد إنما نظروا إلى أن النبي ﷺ صحح عقائد البعض ولم يطالبهم بالدليل، واكتفى بإيمان البعض بمجرد استحلافه إياه أن الله أرسله وأنه نبي، ونحو ذلك مما ذكره الغزالي في غير موضع من كتبه، ولم يعتقدوا أن الصحابة بهكذا على العموم ـ كانوا جاهلين بالأدلة، فلا أحد يقول إن أمثال الإمام علي رضي الله عنه وعمر وأبي بكر كانوا جاهلين بأدلة التوحيد والنبوة! وكذلك لا أحد يصح أن يعتقد أن الصحابة كلهم جميعاً عامتهم وخواصهم كانوا على درجة واحدة من العلم بالتوحيد والفقه، بل بعضهم كانوا عواماً وبعضهم كانوا علماء، ولم يسلم الاجتهاد والعلم لجميعهم، وهذا أمر معلوم معروف، فلا حاجة إلى التشنيع على القوم بمثل ذلك.
بل غاية المراد أن التقليد بمعنى الاعتقاد الراسخ غير القابل للشك والتردد هل هو كفر بالله تعالى أو هو إيمان مقبول، مع الاعتراف بأن للعارف بالدليل درجة من الفضل على غير العارف؟ هذه هي المسألة، ولا حاجة ولا مدخلية لإدخال الإلزام بتجهيل الصحابة، ولا للقول بأن جميع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانوا مجتهدين.
نعم كان العديد من الصحابة عالمين بتفاصيل الأدلة في علم التوحيد، وكانوا مجتهدين بذلك قادرين على إقامة الحجة وإفحام الخصم، وذلك في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعد حياته.

وأما الكفار والمبتدعة والمعاندون فهؤلاء لا يمكن أن يُقبلوا على هذا العلم إقبال المستفيد، بل المشكِّك، لأنهم ينكرون أصل الدين الذي يدافع عنه هذا العلم ويبينه، ولذلك تراهم يحاولون صرف الناس عنه. فهذا العلم من هذه الناحية يهم هؤلاء لأنهم لا بُدَّ لهم من محاولة إفساده وصرف الناس عن قواعده. ولذلك نشأت كثير من الاتجاهات العلمانية والملحدة المنكرة للأديان التي تحاول أقصى جهدها لنقض قواعده وتنفير الباحثين عنه بتصويره لهم بكل صورة بشعة، لأنهم يعرفون أن هذا العلم إن شاع وانتفع الناس به فسيكون أعظم سببٍ لدحر أفكارهم ومذاهبهم.

وأما الناس الذين اعتقدوا الدين الحق، ولكن اعترضتهم بعض الشبهات والأسئلة بدافع الفكر والنظر لما اختصوا به من ثقافة وذكاء، فإن فائدة هذا العلم لهم لا تخفى على واحد، وينبغي لهؤلاء المسارعة لتعلم أصول الدين لحل شبههم. وما أكثرَ مَن ينتفع بهذا العلم من هؤلاء، ولكن ينبغي التلطف بهم وإعطاؤهم من هذا العلم ما ينفعهم ويناسبهم.

وأما أصحاب الفرق والناسُ المنتسبون إلى الإسلام ولكن في عقائدهم اختلال، فلا شكَّ أن هذا العلم ينفعهم أعظم نفع بشرط إعمال الحكمة بما يناسب أحوالهم.

فتبين أن هذا العلم مهم كسائر العلوم الإسلامية، وأنه أصل لها جميعها، وأن المشتغل بها يشبه الطبيب الذي يفيد الناس جميعاً، كلٌّ بحسب حالته.

ولا تظنَّ أن كثرة احتياج الناس إلى الأحكام الفقهية ومسائل علم الفقه يستلزم كون الفقه أفضل، بل إنما هذا لكون مسائل الفقه جزئية تتكرر في كل زمان، فتزداد الحاجة لها في كل حال وأوان، وأما مسائل الاعتقاد فمن عرفها مرَّة استغنى عن طلبها تالي عمره ما لم تطرأ في نفسه إشكالات أو ترد عليه تشكيكات.

وبعد أن ذكرنا خلاصة رأي الغزالي في الناس وأقسامهم بحسب احتياجهم إلى هذا العلم، نورد لك رأيه في هذا العلم بكلامه كما بينه في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد».

قال رحمه الله تعالى: «التمهيد الثالث: **في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات**».

اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات. فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني. إذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان[1]. وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك. فإن قلت فلم صار من

(١) ذكر الدكتور مصطفى عمران هنا أن الواجب على كافة الخلق هو التصديق الجازم الناشئ عن دليل، واحتجَّ بأنَّ الآيات حثت على النظر، ولكن وجوب العلم بالدليل لا يحتم الاشتغال بعلم الكلام، والإلمام بمناهجه الصعبة وطرقه الوعرة ولا يجعله من فروض الأعيان، فإن الواجب هو معرفة الحق بما يستلزمه قطعاً، فكيف حصل بتركيب مقصود أو بلا تركيب لفظ أصلاً كفى، ولا حاجة إلى التشدق باصطلاحات أحدثها المتأخرون، وصور تركيبات أدلة على نهج أصول المنطق لم يعتن بها المتقدمون. كذا قال. فانظره في ص١٠٣-١٠٤ من تعليقاته على «الاقتصاد في الاعتقاد».
وما ذكره مبني على سوء تصوير أو تصور لعلم الكلام، فعلم الكلام هو علم للاستدلال على العقائد الدينية بالأدلة، فأي دليل قام على العقائد فيدخل ضمناً في علم الكلام، ولا يقتصر علم الكلام على دليل معين أو طريقة معينة، وهذا قد بينه المتكلمون أنفسهم فقالوا إن الطرق الكلامية تختلف وسواء أكانت صحيحة أو غير صحيحة، فكلها من حيث تدعي الاستدلال على العقائد، فهي من علم الكلام، وبحسب الغلط فيها أو الانحراف يسمى كلام من يتكلم سنياً صحيحاً، أو بدعياً باطلاً.
فالذي يقترحه الدكتور ومعه الكثير في هذا العصر، أن لا يلجأوا إلى الأدلة التي حررها المتكلمون المتقدمون، ولا إلى طرق الاستدلال على العقائد، بل إلى طرق أخرى، ونحن نقول لهم بكل سهولة واختصار: كل ما يمكن أن يكون دليلاً على العقائد فهو من علم الكلام بحسب تعريف هذا العلم، وكون الدليل مذكوراً في كتب المتقدمين أو غير مذكور ليس هذا هو الضابط لعلم الكلام. ولعل معظم المعترضين على علم الكلام يتشبثون بهذا المعنى، وهو معنى باطل دالٌّ على قصور فهم، كما نرى. وهب أنّ هؤلاء المعترضين على كتب أهل السنة المتكلمين أتوا بأدلة على العقائد لم يأتِ بها من سبقهم، ألا تدخل هذه الأدلة تحت تعريف علم الكلام، أليست يصدق عليها أنها أدلة على العقائد الإيمانية؟ إذن فهي علم كلام، سواء شاؤوا أم أبوا هذه التسمية. =

فروض الكفايات وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم؟ فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين. ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم. ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع، فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار وصقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة. فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة، كما لو خلا عن الطبيب والفقيه. نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما؛ أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فإن الحاجة إليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغني أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه. واعتوار الشكوك المحوجة إلى علم الكلام باد بالإضافة إليه كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه أهم؛ لأنه يشترك في الحاجة إليه الجماهير والدهماء. فأما الطب فلا يحتاج إليه الأصحاء، والمرضى

= فظهر لنا أن تعلق هؤلاء بذم علم الكلام تعلق شكلي صوري، أكثره ناتج عن عدم تدقيق في فهم حقيقة هذا العلم.

فمن توهم انحصار علم الكلام، بأدلة المعتزلة وطرقه الاستدلالية مثلاً، ثم ظهر له بطلان طرقهم أو عدم فائدتها، فإنه يشرع بالصراخ قائلاً ببطلان علم الكلام من أصله، ولكن نداءه هذا باطل أيضاً، لأن علم الكلام يدخل تحته أدلة المعتزلة وأدلة غيرهم، فلأهل السنة أدلة خاصة في علم الكلام، وللمعتزلة أدلة خاصة في علم الكلام، ولمن يخالفهم جميعاً أدلة أيضاً خاصة به وتسمى بعلم الكلام أيضاً.

وأما قصة التشدق والتحذلق التي يتعلق بها من يتعلق لذم علم الكلام، فهي أمر لا داعي للكلام عليها هنا بعدما ناقشناها من جهات عديدة في كتابنا المسمى بتدعيم المنطق.

ثم يبدو لي أن من ينادي بدعوى الدكتور الفاضل، قد نسي أن الكثير من أهل السنة قد رضي بتصحيح إيمان المقلد، وإن قال بعصيانه لعدم اكتسابه الدليل الشرعي، فما يقول هو وغيره في هؤلاء؟!

أقل عدداً بالإضافة إليهم. ثم المريض لا يستغني عن الفقه كما لا يستغني عن الطب وحاجته إلى الطب لحياته الفانية وإلى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين. فإذا نسبت ثمرة الطب إلى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين. ويدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاورتهم ومفاوضاتهم. ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقه فرع له فإنها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام، فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة. والطبيب أيضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم وجودك ثم وجود بدنك موقوف على صناعتي، وحياتك منوطة بي، فالحياة والصحة أولاً ثم الاشتغال بالدين ثانياً. ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه»(١). انتهى.

ولا أعتقد أن أحداً يقرأ كلام الإمام الغزالي ثم يتوقف عن القول بأن الاشتغال بهذا العلم فرض كفاية على المسلمين، فتنطبق عليه جميع قواعد وأحكام فروض الكفايات كما بينها علماء أصول الفقه. ومقصود العلم تبيين الدين وإزالة الشك والرد على الخصوم(٢).

ما قرره الغزالي في «المستصفى»:

لم يخالف الغزالي ما قرره في الكتب الأخرى، بل مشى على نهج واحد مطرد، ويمكن أن نقول إن ما ذكره في المستصفى فيه زيادة توكيد لمنزلة علم الكلام، فإنه قد جعله رئيس العلوم ومنه تستمد جميع العلوم مبادئها.

قال: «**فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا**

---

(١) انظر كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» التمهيد الثالث.

(٢) وكما قلنا سابقاً، فإنَّ من أراد الاكتفاء في هذا الباب، فإن ما نقلناه عن الغزالي هنا يكفيه، ومن أراد التفصيل والتوسع في الاطلاع على كلام هذا الإمام حتى يكون موقفه مبنياً على نوع استقراء وتفهم يبعث في نفسه الطمأنينة البالغة، فليكمل قراءة هذا البحث.

ينظر إلّا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلّا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة. والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود». انتهى.

وقال: «**والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وقول الرسول ﷺ إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات**»[1]. انتهى.

وكلامه واضح في مكانة علم الكلام[2].



(١) انظر مقدمة كتاب المستصفى في أصول الفقه، وهو من أواخر ما ألفه الإمام الغزالي.
(٢) وقد أوردناه كاملاً في أوائل هذا الكتاب، فليرجع إليه.

رأي الإمام الغزالي في علم الكلام كما بينه في «جواهر القرآن»

كتاب جواهر القرآن من أواخر الكتب التي ألفها الإمام الغزالي، فهو بعد الإحياء قطعاً، وبعد الكثير من كتب الإمام الغزالي التي أحال عليها فيه، وقد تكلم على منزلة علم الكلام، وبين فائدته بصورة جلية واضحة لا تترك مجالاً لريب مرتاب، ولا شك متشكك، إلا رجلاً اعتاد التوهم والخيال، ورسم الصورة التي يريدها هو للرجال، ولم يعتد الاعتداد بالأمر على ما هو عليه، بل كما يريده هو، وهذا صاحب هوى وانحراف عن الحق.

وقد قسم الإمام الغزالي العلوم في هذا الكتاب إلى قسمين:

القسم الأول: علوم الصدف والقشور، ومنها علم النحو والتجويد ونحوهما.

القسم الثاني: علومُ اللُّباب.

قال الإمام الغزالي: «وهي على طبقتين:

أ ـ الطبقة السُّفْلى من علوم اللُّبَاب وهي علوم الأقسام الثلاثة التي سمَّيناها التوابع المتِمَّة:

ـ **فالقسم الأول:** معرفةُ قَصص القرآن، وما يتعلق بالأنبياء، وما يتعلق بالجاحدين والأعداء، ويتكفل بهذا العلم القُصَّاص والوُعَّاظ وبعض الـمُحَدِّثين، وهذا علم لا تَعُمُّ إليه الحاجة.

ـ **والقسم الثاني:** هو مُحاجَّةُ الكفار ومجادَلتُهم، ومنه يتشعب علم الكلام المقصود لردِّ الضَلالاتِ والبِدَع، وإزالة الشُّبُهات، ويتكفل به الـمُتَكَلِّمون، وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين، سمينا الطبقة القريبةَ منهما «الرسالة القُدْسِيَّة»؛ والطبقة التي فوقها «الاقتصاد في الاعتقاد».

ومقصود هذه العلم حراسة عقيدةِ العَوَامّ عن تشويش الـمُبتَدِعَة، ولا يكون هذا العلم مَليًّا بكشف الحقائق، وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في «تهافُت الفلاسفة» والذي أوردناه في الرد على الباطنِيَّـة في الكتاب الملقبِ «الـمُستَظْهِري» وفي كتاب «حُجَّةُ الحَقّ وقَواصِمُ الباطنية». وكتاب «مُفَصَّل الخلاف في أصول الدين». **ولهذا العلم آلة يُعرَفُ بها طريق المجادلة بل طرق الـمُحاجَّة بالبرهان الحقيقي،** وقد أوْدعناه كتاب «محكّ النظر» وكتاب «معيار العلم» على وجه لا يُلْفى مثله للفقهاء والمتكلمين، ولا يثق بحقيقة الحُجَّة والشُّبهة من لم يُحِطْ بهما علماً.

ـ **والقسم الثالث:** عِلمُ الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال والنساء، للاستعانة على البقاء في النفس والنسل، وهذا العلم يتولاَّه الفقهاء، ... وقد ضيعنا شطراً صالحاً من العمر في تصنيف الخلاف منه، وصرفنا قدراً صالحاً منه إلى تصانيف المذهب وترتيبه إلى «بسيط» و«وسيط» و«وجيز» مع إيغالٍ وإفراطٍ في التَّشعيب والتفريع، وفي القدر الذي أودعناه كتاب «خلاصة المختصر» كفاية، وهو تصنيف رابع وهو أصغر التصانيف، ولقد كان الأولون يُفتون في المسائل وما على حفظهم أكثر منه، وكانوا يُوَفَّقون للإصابة أو يتوقفون ويقولون لا ندري، ولا يستغرقون جملةَ العمر فيه، بل يشتغلون بالمهم ويُحيلون ذلك على غيرهم، فهذا وجهُ انْشِعاب الفقه من القرآن. ويتولَّد من بين الفقه والقرآن والحديث علم يسمى أصول الفقه، ويرجع إلى ضبط قوانين الاستدلال بالآيات والأخبار على أحكام الشريعة.

ثم لا يخفى عليك أن رتبة القُصَّاص والوُعَّاظ دونَ رتبة الفقهاء والمتكلمين ما داموا يقتصرون على مجرد القَصَص وما يَقْرُب منها.

[درجة الحاجة إلى الفقيه والمتكلم]:

ودرجة الفقيه والمتكلم متقاربة، لكن الحاجة إلى الفقيه أعم، وإلى المتكلم أشدُّ وأشدّ، ويُحتاج إلى كِلَيْهما لمصالح الدنيا، أما الفقيه فَلحفظ أحكام الاختصاصاتِ بالمآكلِ والـمنَاكِح؛ **وأما المتكلم فلدفع ضرر الـمُبتَدِعة بالـمُحاجَّة والمجادلة، كيلا يستطيرَ شَرَرُهم ولا يعمَّ ضَرَرُهم.**

أما نسبتهم إلى الطريق والمقصد فنسبة الفقهاء كنسبة عُمَّار الرِّباطات والمصالح في طريق مكة إلى الحج، ونسبة المتكلمين كنسبة بَذْرَقةِ[١] **طريق الحج وحارسه إلى الحجاج، فهؤلاء إن أضافوا إلى صناعتهم سلوكَ الطريق إلى الله تعالى بقطعِ عَقَبات النفس، والنُّزوعِ عن الدنيا، والإقبالِ على الله تعالى، ففَضْلُهم على غيرهم كفضل الشمس على القمر؛ وإن اقتصروا فدرجتهم نازلةٌ جداً**[٢].

ب ـ الطبقة العُليا من عُلومِ اللُّبَاب:

وأما الطبقة العليا من نَمَطِ اللُّباب فهي السوابقُ والأصولُ من العلوم الـمُهِمَّة، وأشرَفُها العلمُ بالله واليوم الآخر لأنه علم الـمَقْصِد، ودونَهُ العلم بالصراط المستقيم وطريق السلوك، وهو معرفةُ تزكية النفس، وقطعُ عقبات الصفات الـمُهلِكات، وتَحْلِيَتُها بالصفات الـمُنَجِّيَات، وقد أودعنا هذه العلوم بِكُتُب «إحياء علوم الدين» ففي رُبْعِ الـمُهلِكات ما تجب تزكية

---

(١) البذرقة: الخفارة، بمعنى الحراسة والحماية.

(٢) وقد ذكر الإمام الغزالي قريباً من هذا المعنى في كتاب الإحياء، قال: «فإذن الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية، حراسةً لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة، وإنما حدث ذلك بحدوث البدع كما حدثت حاجة الإنسان إلى استئجار البذرقة في طريق الحج بحدوث ظلم العرب وقطعهم الطريق؛ ولو ترك العرب عدوانهم لم يكن استئجار الحراس من شروط طريق الحج؛ فلذلك لو ترك المبتدع هذيانه لما افتقر إلى الزيادة على ما عهد في عصر الصحابة رضي الله عنهم؛ فليعلم المتكلم حده من الدين وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج؛ فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج، والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً، وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان، وإنما يتميز عن العامي بصنعة المجادلة والحراسة، فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية حيث قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]. اهـ. [الإحياء: بياناً للعلم الذي هو فرض كفاية، المجلد الأول].

النفس منه، من الشَّرَهِ والغضب، والكِبْر والرِّياءِ والعجب، والحسد وحب الجاه وحب المال وغيرها، وفي رُبع الـمُنجيات يظهر ما يتحلّى به القلب من الصفات المحمودة كالزهد والتوكل والرضا والمحبة والصدق والإخلاص وغيرها.

وبالجملة يشتمل كتاب «الإحياء» على أربعين كتاباً، يرْشدك كل كتاب إلى عَقَبةٍ من عقبات النفس، وأنها كيف تُقْطَع، وإلى حجاب من حُجُبِهَا، وأنه كيف يُرفَع، وهذا العلم فوقَ علم الفقه والكلام وما قبله، لأنه علم طريق السلوك، وذلك علم آلة السلوك وإصلاح منازله ودفع مُفسداته كما يظهر، والعلم الأعلى الأشرفُ عِلمُ معرفة الله تعالى، فإن سائر العلوم تُرادُ له ومن أجله وهو لا يُراد لغيره، وطريق التدريج فيه التَّرَقِّي من الأفعال إلى الصفات، ثم من الصفات إلى الذات، فهي ثلاثُ طبقات:

أعلاها علم الذَّات، ولا يحتملها أكثر الأفهام، ولذلك قيل لهم: «تفكَّروا في خَلق الله ولا تفكَّروا في ذات الله». وإلى هذا التدريج يشير تَدَرُّج رسولِ الله ﷺ في ملاحظته ونَظَرِهِ حيث قال: «أعوذُ بِعَفْوِكَ من عقابك» فهذه ملاحظة الصفات؛ ثم قال: «وأعوذُ بك منك» وهذه ملاحظة الذات؛ لم يزل يترقَّى إلى القُرب درجة درجة، ثم عند النهاية اعترف بالعجز فقال: «لا أُحصِي ثناءً عليكَ أنتَ كما أثنَـيْتَ على نفسك» فهذا أشرف العلوم.

ويتلوه في الشَّرف عِلمُ الآخرة وهو علم الـمَعَاد كما ذكرناه في الأقسام الثلاثة وهو متصل بعلم المعرفة، وحقيقته معرفة نسبة العبد إلى الله تعالى عند تحقُّقِهِ بالمعرفة، أو مصيرهِ محجوباً بالجهل. وهذه العلوم الأربعة، أعني (١) عِلم الذات (٢) والصفات (٣) والأفعال (٤) وعلم الـمَعاد، أَوْدَعنا من أوائله ومَجامِعِهِ القدرَ الذي رُزِقنا منه، مع قِصَرِ العُمر وكثرة الشَواغل والآفات، وقلة الأَعْوان والرُفقاء، بعضَ التَّصانيف لكنا لم نُظهِره، فإنه يَكِلُّ عنه أكثرُ الأفهام، ويَسْتَضِرُّ به الضعفاء، وهم أكثر الـمُتَرَسِّمينَ بالعلم، بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقنَ علم الظاهر، وسلك في قَمع الصفات المذمومة من النفس وطُرقِ المجاهدة، حتى ارتَاضَت نفسُهُ واستقامت على سواء السبيل، فلم يبقَ له حظٌّ في الدنيا، ولم يبق له طلبٌ

إلاّ الحق، ورُزِقَ مع ذلك فطنة وَقَّادة، وقريحةً مُنقادَة، وذكاءً بليغاً، وفهماً صافياً. وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يُظهره إلاَّ على من استَجْمَعَ هذه الصفات، فهذه هي مجامع العلم التي تتشعب من القرآن ومراتبها»[1]. انتهى.

ولا بدَّ من ذكر ملاحظات تشتمل على فوائد مستمدة من كلام الإمام الغزالي الآنف الذكر، فهو لعمري مشتمل على حقائق نفيسة ولباب معارف الغزالي.

---

(١) انتهى النقل من كتاب «جواهر القرآن»، وهو نفيس جداً في بابه ويشتمل على ما لم يشتمل عليه كتاب آخر.

وقد أورد الإمام الغزالي منزلة العلوم الطبيعية بالنسبة للعوم الدينية المذكورة، فأحببت أن أوردها هنا لكي ألفت نظر القارئ الكريم إليها، فيستفيد مما ذكره هذا الحبر الإمام، قال رحمه الله: « ولعلَّكَ تقول: إن العلوم وراءَ هذه كثيرة، كعلم الطب والنجوم، وهيئة العالم، وهيئة بَدَنِ الحيوان وتشريح أعضائه، وعلم السِّحر والطِّلّسْمات، وغير ذلك.

فاعلم: أنَّا إنما أشرنا إلى العلوم الدينية التي لا بد من وجود أصلها في المعالم، حتى يتيسر سلوكُ طريق الله تعالى والسفر إليه. أما هذه العلوم التي أشرتُ إليها فهي علوم، ولكن لا يتوقف على معرفتها صلاح الـمَعَاش والـمَعَاد، فلذلك لم نذكرها، ووراءَ ما عَدَدْتهُ علومٌ أُخرَ يُعلَم تَراجِمُها ولا يخلو العالم عمن يعرفها، ولا حاجة إلى ذكرها.

بل أقول: ظهر لنا بالبصيرة الواضحة التي لا يُتَمارى فيها أن في الإمكان والقوة أصنافاً من العلوم بعد لم تخرج من الوجود، وإن كان في قوة الآدَمِيِّ الوصول إليها؛ وعلومٌ كانت قد خرجت إلى الوجود وانْدَرَسَت الآن، فَلَنْ يوجد في هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها؛ وعلومٌ أُخرَ ليس في قوة البشر أصلاً إدراكُها والإحاطة بها، ويحظَى بها بعضُ الملائكة الـمُقَرَّبين، فإن الإمكانَ في حق الآدَمِيِّ محدود، والإمكانَ في حق الـمَلَك محدود إلى غاية في الكمال بالإضافة، كما أنه في حق البهيمة محدود إلى غاية في النقصان، وإنما الله سبحانه هو الذي لا يَتَنَاهَى العلمُ في حقه، ويفارق عِلمَنَا عِلْمُ الحقِّ تبارك وتعالى في شيئين: أَحَدُهما انتفاء النهاية عنه، والآخَرُ أن العلوم ليست في حقه بالقوة والإمكان الذي يُنتَظَرُ خروجُه بالوجود، بل هو بالوجود والحُضُور، فكل مُمكِنٍ في حقه من الكمال فهو حاضرٌ موجود.

ثم هذه العلوم، ما عددناها وما لم نعدها، ليست أوائِلُها خارجةً عن القرآن، فإن جميعها مُغْتَـرَفَةٌ من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى، وهو بحرُ الأفعال، وقد ذكرنا أنه بحرٌ لا ساحلَ له، وأن البحر لو كان مداداً لكلماته لنَفِدَ البحر قبل أن تَنْفَد». انتهى.

أولاً: إن علم الكلام من علوم اللباب، وليس من علوم القشور، وهو مفيد، وليس مجرد رسوم، وهذا يؤكد ما فهمناه من تفسير كلام الإمام الغزالي من ذمه أحياناً لعلم الكلام وأنه موجه على بعض الأساليب المتبعة، أو على مخاطبة العوام به وهم لا يطيقونه، أو لغير هذه الأسباب مما ستراها بعينك في هذا البحث.

ثانياً: علم الكلام علمٌ محتاج إليه كعلم الفقه، **بل الفرق أنَّ الاحتياج إلى علم الفقه أعمُّ، والاحتياج إلى علم الكلام أشد، فالكلام مقدم على الفقه.**

ثالثاً: تأمل رحمك الله في عبارة الإمام الغزالي الواضحة وضوح الشمس في حق المتكلمين، فقد قال رحمه الله: «**فهؤلاء إن أضافوا إلى صناعتهم سلوكَ الطريق إلى الله تعالى بقطعِ عَقَبَات النفس، والنُّزوعِ عن الدنيا، والإقبالِ على الله تعالى، فَفَضْلُهم على غيرهم كفضل الشمس على القمر؛ وإن اقتصروا فدرجتهم نازلةٌ جداً**». انتهى.

رابعاً: تأمل كيف يصرح الإمام الغزالي أن في علم الكلام أدلة جدلية وبراهين قطعية، قال: «**ولهذا العلم آلة يُعرفُ بها طريق المجادلة بل طرق الـمُحاجَّة بالبرهان الحقيقي**». **انتهى**، وهذا التصريح يهدم كل ما يتوهمه الواهمون من أن الغزالي يعتقد أن علم الكلام لا يحتوي إلا على جدل ومقدمات مسلمة تسليماً جدلياً لا تفيد اليقين. فهذا الذي يصرخ بهذا الزعم يشهد على نفسه أنه لا يفهم ما يقرأ، أي إنه لا يستحق أن يتكلم في هذا المقام.

وهذا الكلام يؤكد ما فهمناه أيضاً من أن أحد وجوه الانتقاد على علم الكلام والمتكلمين، هو عدم اهتمامهم في هذا العلم ببيان طرق السلوك إلى الله تعالى، فإن أضافوا ذلك واكتسبوه، فهم في تلك المنزلة العالية الرفيعة التي أقرَّ بها الغزالي.

وليس الأمر كما أشاع بعض قاصري الفهم أن الغزالي يذم علم الكلام من حيث هو هو، هيهات، فلو كان الأمر كذلك، لما ألف فيه، ولما دام على مدحه والإقرار بفائدته إلى آخر عمره في كتبه المعتمدة، وبكلام واضح صريح لا ريب فيه، كما ترى.

رابعاً: إن الإمام الغزالي لما قال في المنقذ من الضلال: «إن علم الكلام وافٍ بغرضه وليس وافياً بغرض الغزالي»، ما كان يقصد غرضاً غير غرض طريق السلوك إلى ملك الملوك، وهو الطريق الذي التزمه بالعمل (التصوف) وبعد تمكنه فيه، رجع إلى تعلم العلوم التي كان يعلمها، ولكن بروح غير الروح، وبقصد غير القصد، وقد وضحنا ذلك كله في تعليقنا على المنقذ من الضلال، فانظره.

وبعد هذه النقول الصريحة من كتب الإمام الغزالي التي لا شك في نسبتها إليه، ولا شك في المعنى الذي فهمناه منها، فهي واضحة فيه، **فلا يحق لأحد أن يقول إن الإمام الغزالي تراجع عن علم الكلام، أو إنه يذم علم الكلام ذماً تاماً بلا قيد ولا ملاحظة جهة الذم، مما يعني أن ذمَّه متوجه على أصل العلم وموضوعه وغايته، وهذا محال، بل قد صرح الإمام بأن هذا العلم من علوم اللباب** أي العلوم التي لا يمكن أن ترمى، بل يعتمد عليها في الحياة وبقاء الديانة، وغاية ذمه توجهه إلى الجهات التي ذكرناها سابقاً، وسوف نعيد ذكرها في مواطن متعددة، فلا نطيل بها هنا.

ويثبت بذلك أيضاً، أن الإمام الغزالي يعتقد أن علم الكلام علم مفيد جداً، وأنه يؤصل لبناء الدين في حياة الأفراد، ولا يستغنى عنه، وإنما يحتاج دائماً إلى تجديد وتطوير بحسب ملاحظة وجه الحاجة إليه، ويحتاج دائماً إلى تعديل أساليبه ومراعاة تدريسه بحسب غايته، أما أن يترك فهذا كمن يترك لباب الدين.

وتأمل رحمك الله كيف وضع الغزالي المتكلمَ في صفِّ الفقيه، بل صرح بأن وجه الحاجة إليه أشدُّ من الحاجة إلى الفقيه، غاية الأمر أن المحتاج إلى الفقيه يحتاج إليه أعمُّ ممن يحتاج إلى المتكلم. وأن المتكلم إذا ضمَّ السلوك إلى الله تعالى، كان كاملاً في أعلى المراتب إذا التزم عقيدة أهل الحق.

فلا تلتفت إلى غير هذا الذي قررناه لك.

المشكلة التي يحلها الغزاليُّ في كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام»

خلاصة المشكلة أن بعض الناس من المجسمة كانوا يزعمون أن الله تعالى جالس على العرش، ومستقر عليه، وأن له يداً وصورة وقدماً، وأنه ينزل وينتقل من محل إلى محلٍّ. وكانوا يزعمون مع ذلك أن هذه هي عقيدة السلف الصالح. والحقيقة أن هذه العقيدة عقيدة المجسمة والمشبهة لا عقيدة السلف الصالح، ولكن هؤلاء كعادتهم في كل زمان يحاولون التلبس بلباس السلف والتسلق على أكتافهم، والتسمي بأسمائهم، حتى صار اسمهم في هذا الزمان «السلفية»، ولم يعودوا يتسمون باسم المجسمة أو الكرامية أو الوهابية أو التيمية أو غير ذلك من الأسماء، وذلك تقرباً إلى العوام والمنخدعين بهم، من جهة الاسم والنسبة المدعاة، فكثير من الناس يغترون بمجرد الاسم، فإذا قيل لهم هؤلاء يسمون أنفسهم بالسلفية، قدَّموهم ووقَّروهم وأخذوا منهم باعتبار حسن الظنِّ بهم والاعتقاد بصحة انتسابهم إلى السلف، والحال أن الأمر ليس كذلك، فهم مخالفون للسلف في هذا العصر كما كانوا مخالفين لهم في العصور السابقة. والحقيقة أن التسميات لا تضرهم ولا تنفعهم عند أهل العلم، فالتسمية بالكلامية ليست هي مبعث الذم ولا التسمية بالسلف مبعث على المدح عند أهل العلم، بل المعيار الحقيقي عند المحققين من العلماء هو الأحكام والتصورات التي يعتقد بها هؤلاء، فإن كانت صحيحة مدحوهم، وإلا قدحوا فيهم.

ولكن لا تخلو حركة من تحركات هؤلاء من الاعتماد على أمور سياسية واجتماعية في تسويق عقيدتهم، والتقرب إلى العوام وأهل العلم، فإنهم في كل زمان يتوسلون بالزعماء والسلاطين، والملوك، ولا انتشار لهم إلا بحبل من هؤلاء، أما على طبيعتهم وقوتهم ومقدار

قبولهم الحقيقي عند أهل العلم، فلا قبول لهم، وإنهم إن انتشروا في بعض الأزمنة ففي مكان معين وفي زمان قصير، ثم ما ينفك أهل العلم عن رفضهم وعدم قبول أكثر آرائهم التي يتميزون بها.

ولهم فتنٌ معلومة في بغداد وغيرها من البلدان في العصور المتقدمة. والفتنة التي اضطر الإمام الجويني على إثرها إلى السفر من بلاده والانتقال ومجاروة الحرمين أربع سنوات، وفتنة الإمام العز بن عبد السلام، وغيرهم من العلماء الأكابر، مروراً بفتنة ابن تيمية والانشقاق الذي أسس له حتى أثمر بعده بعدة قرون على يد الدعوة الوهابية بالتعاون مع بعض الملوك، كل ذلك ليست بالأمور الخافية على أهل العلم والبحث.

وقد كنت أقول قبل العديد من السنوات، إنّ هذا المذهب وغيره من المذاهب البدعية المخالفة في أصولها للظاهر من العقل والنقل، لا يمكن أن يكتب لها انتشار إلا في فترات التخلخل والاضطراب، وعدم الاستقرار الاجتماعي لسبب من الأسباب. فانظر إلى الخوارج تعرف أنهم ما انتشروا إلا في ضمن اضطرابات سياسية واجتماعية هائلة، وما إن استقر المجتمع حتى زالت دولتهم، وكذلك المعتزلة ظهرت دولتهم في فترة انتقال وخراب دولة وظهور أخرى، فما إن استقر الوضع حتى نبذهم الناس، وكذلك الشيعة ظهورهم في فترات الاضطراب السياسي والاجتماعي في مختلف العصور. وإذا نظرنا إلى عصرنا الذي نعيش فيه، فإنا سنجد هذا القانون ثابتاً مستقراً غير مخدوش ولا مقدوح فيه، فإن أصحاب المذاهب المخالفة لأهل السنة هي التي انتشرت في هذا الزمان الذي عمَّ الاضطراب فيه، وساءت أحوال الناس الفكرية والسياسية والاجتماعية، فظهرت لذلك البدع والانحرافات العقائدية والفقهية التي تتميز أكثر ما تتميز به بمخالفة أهل السنة والجماعة (فقهاً وعقيدةً وسلوكاً). وقد كتبت بحثاً فيه تحليل لبعض جهات هذه الظاهرة التي تستحق الدراسة والتحليل والتفكر في عللها وأسبابها. ونحن نزعم أنه عبر فترات الاستقرار والثبات السياسي والاجتماعي يكون مذهب أهل السنة هو الظاهر وهو الحاكم وإليه المرجع.

وعلى كل حال، فليس هذا هو الأمرَ الذي نريد الخوض فيه، في هذا البحث، مع ما له من ارتباط به، ولكن الجهة التي نقصدها غير هذه الجهة.

فلنرجع إلى ما كنا فيه.

ولننقل الآن بعض كلمات من الإمام الغزالي توضح موقفه من هذه المسألة الخطيرة، وهي: ما هو موقف الناس من الأحاديث والآيات التي يفهم منها بعضهم التجسيم والتشبيه، هل عليهم أن يخوضوا فيها فيقعوا في التشبيه والتجسيم؟ أم عليهم أن يتركوها ويعتقدوا التنزيه لله تعالى عن ما يتوهمونه ظواهر لها، أم ماذا يفعلون؟

الإلجام عن علم الكلام متوجه إلى العوام لا العلماء:

قال(١): «حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن **كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور**: التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكفُّ، ثم التسليم لأهل المعرفة». انتهى.

فذكر الوظائف السبع التي سنشير إلى بعض معانيها تفصيلاً، ثم قال: «فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف **وجوبها على كل العوام** لا ينبغي أن يظنَّ بالسلف الخلاف في شيء منها»(٢). انتهى.

ولما تكلم على الجسمية قال: «فعلى **العامي وغير العامي** أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن رسول الله ﷺ، لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس، فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضائه فهو عابد صنم، فإنّ كل جسم فهو مخلوق، وعبادة المخلوق كفر، وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق، وكان مخلوقاً لأنه جسم، فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأئمة: السلفِ منهم والخلف...» إلخ(٣). انتهى.

وقال: «الوظيفة الرابعة: السكوت عن السؤال **وذلك واجب على العوام**؛ لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه، وخائض فيما ليس أهلاً له، فإن سأل جاهلاً زاده جوابه جهلاً، وربما ورطه في

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي. دار الفكر. ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص٣٠١.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠٣.
(٣) المرجع السابق، ص٣٠٢.

الكفر من حيث لا يشعر، وإن سأل عارفاً عجز العارف عن تفهيمه؛ بل عجز عن تفهيم ولده مصلحته في الخروج إلى المكتب، بل عجز الصائغ عن تفهيم النجار دقائق صناعته...»[(١)]. انتهى.

وقال: «**وكذلك العوام إذا طالبوا بالسؤال هذه المعاني يجب زجرهم ومنعهم وضربهم بالدرة** كما كان يفعله عمر رضي الله عنه بكل من سأل عن الآيات المتشابهات، وكما فعله رسول الله ﷺ في الإنكار على قوم رآهم خاضوا في مسألة القدر»[(٢)]. انتهى.

وكذلك نراه قد حرَّم تأويل العاميِّ، فقال: «**تأويل العامي على سبيل الاشتغال بنفسه وهو حرام** يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة، ولا شكَّ في تحريم ذلك»[(٣)]. انتهى.

وما أوردناه من النصوص إنما هو بعض ما ذكره الإمام الغزالي في هذا الشأن، ليُعلم أن الإلجام عن علم الكلام إنما أوجبه على العوام دون العلماء، ولعمري إنه ليكفي في درك ذلك والعلم به مجرد قراءة عنوان الكتاب فقط، ولا يحتاج المنصف لطلب المزيد من النصوص أو التشكيك في هذا الحكم وأنه على من يتوجه وبمن يتعلق، ولا يخطر في باله أصلاً خاطر يقول له إن الإمام الغزالي قد تراجع عن علم الكلام جملة، بل إن من يفكر بهذه الطريقة إنما هو عاطل الفكر قليل النظر، معوج القلب صاحب هوى.

وقال الإمام الغزالي في التمييز بين حكم العامي والعالم: «وعند هذا يتضح لك أن ههنا مقامين:

أحدهما: مقام عوام الخلق والحق فيه الاتباع، والكف عن تغيير الظاهر رأساً، والحذر من إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحسم باب السؤال رأساً، والزجر عن الخوض في الكلام، والبحث، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة.

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص٣٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٥-٣٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٧.

كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين متعارضتين، فعلاه بالدرة. وكما روى عن مالك، رحمه الله، أنه سئل عن الاستواء، فقال: (الاستواء معلوم، والإيمان به واجب، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة).

المقام الثاني: بين النظار الذي اضطربت عقائدهم المأثورة المروية، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع، ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضاً بأن يراه غالطاً فيما يعتقده برهاناً؛ فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك. وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه، يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن وقد ذكرنا الموازين الخمسة في كتاب «القسطاس المستقيم» وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً، والمحصلون لها يسهل عليهم عقد الإنصاف والانتصاف، وكشف الغطاء ورفع الاختلاف، ولكن لا يستحيل منهم الاختلاف أيضاً:

إما لقصور بعضهم عن إدراك تمام شروطه.

وإما في رجوعهم إلى محض القريحة والطبع، دون الوزن بالميزان، كالذي يرجع بعد تمام تعلم العَروض في الشعر إلى الذوق، لاستثقاله عرض كل شعر على العروض، لا يبعد أن يغلط.

وإما لاختلافهم في العلوم التي هي مقدمات البراهين، فإن من العلوم التي هي أصول البراهين، تجريبية وتواترية، وغيرها، والناس يختلفون في التجربة والتواتر، فقد يتواتر عند واحد ما لا يتواتر عند غيره، وقد يتولى تجربة ما لا يتولاه غيره.

وإما لالتباس قضايا الوهم بقضايا العقل.

وإما لالتباس الكلمات المشهورة المحمودة، كالضروريات، والأوليات، كما فصلنا ذلك في كتاب (محكّ النظر)»[1]. انتهى.

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، «فيصل التفرقة»، ص٢٤٤-٢٤٥.

وهذا فيه تفريق ظاهر بين العوام والعلماء، وفيه إقرار بفائدة لعلم الكلام، ولكنه يخصها بأهلها، ولا خلاف في هذا أصلاً.

والحقيقة أن الإمام الغزالي عندما يمنع العوام عن الخوض في دقائق علم الكلام فإنه لا يمنعهم إلا عن الخوض فيه، ومعنى الخوض فيه هو محاولة العلم التفصيلي لدقائق هذا العلم، والحال أنهم غير مؤهلين لذلك! فهو لا يمنعهم عن معرفة الأدلة الجملية، ولا يمنعهم عن معرفة الشواهد القرآنية والآيات التي جاءت في هذا الباب. وهذا وحده يؤكد أن هدف الغزالي في منع العوام إنما هو منع من لا أهلية له للنظر في تفاصيل الأدلة؛ وذلك خوفاً من الانحراف.

ولعمر الحق فإن هذا الحكم مطرد في أبواب العلوم الشرعية جميعها، فإنا نمنع العوام من محاولة الاجتهاد في الفروع الفقهية ومحاولة استنباط الأحكام العملية أيضاً، ونمنعهم عن محاولة الاجتهاد في تصحيح وتضعيف الأحاديث النبوية أيضاً، ونمنعهم عن التحذلق يالكلام في أصول الفقه وغيره من العلوم الشرعية.

بل إنا نزيد فنقول: إن العامي في كل علم دنيوي أو ديني ممنوع عن الخوض فيه والتصرف في مسائله ومحاولة النظر والترجيح أو التوصل إلى دقائقه، لأنه إن فعل ذلك فلن يكلف نفسه إلا الغرق في البحر وهو لا يحسن السباحة، على حد تعبير الإمام الغزالي، ولن يعود هذا الجهد منه إلا بالضلالة والزيغ لنفسه ولمن يتأثر به.

وإن أحد أعظم الأسباب في الانحراف عن طرق الهدى في هذا الزمان، هو فتح المجال للعوام للخوض في علوم الديانة، بدعوى فتح باب الاجتهاد، وأي اجتهاد هذا الذي يفتح لمن لا يملك أدواته؟! إن هذا الفعل يسمى خوضاً بعماية لا اجتهاداً عن هداية.

ولِـمَ تُفتَحُ الأبواب وتشرع للعلوم الدينية أمام العوام والجهلة للتنقيب فيها والعبث والتخريب؟ وفي الوقت نفسه تُغْلَقُ العلوم الدنيوية أمامهم فيُمنعون من الخوض فيها إلا لمن

يعرفها وإلا لمن تخصص فيها وتعلمها؟ فهل رأيت عامياً يبدي رأيه في مسألة قانونية أو طبية دقيقة، أو في معادلة رياضية أو برنامج دقيق يسير الآلات للصناعة ويُلتفتُ إليه أو تصفق الأيدي له؟!

ما هو طريق العوام بعد إلجامهم عن الخوض في علم الكلام؟

يحق لكل إنسان أن يتساءل فيقول: إذا كنتم أوجبتم على العوام أن لا يخوضوا في دقائق هذا العلم، بدعوى حفظهم عن الزيغ والضلال والمحافظة على هدايتهم والتزامهم الصواب، فكيف للعامي أن يعرف العقائد الصحيحة من المبطلة بعد منعه من الخوض في الأمور الدينية؟

فالجواب: أنا نعرف أن الرغبة في الخوض في دقائق العلوم ناتج عن شهوة النفس ورغبة التمدح بالقول في الأمور العالية، فإن الإنسان يمدح إذا خاض في العلوم، ومن شأن الإنسان مطلقاً أن يباهي بقدرته أو جرأته على الخوض في العلوم سواء كان حاذقاً فيها أو لا! ومحاولة اكتساب العلم في نفسها ممدوحة! ولكنها لا تعود إلا بالفساد على من لم يتأهل لذلك، ولذلك فإننا لا نستغرب إذا رأينا عامياً يحاول جهده أن يدافع العلماء ويستدرك عليهم فتواهم، بل يحاول أن يوجههم في الجواب إلى ما يريده ويهواه، بل إننا كثيرا ما نرى العوام يتطاولون على العلماء المدققين فيزعمون لأنفسهم أنهم يستدركون على هؤلاء ما لم يدركوه، ويبينون ما لم يطالوه!

وإنّ التطاولَ على العلوم ـ إنْ سلّمتَ به للعامي وإن هذا لعمري خطير ـ لأمرٌ يباهي به وهو لا يحسنه، لأنه يرفعه إلى مصاف العلماء، بل إنه يلغي رتبة العالِـمية عن العالم، ويجعل الأمر لا ميزة فيه، بل إنه يُنال بكل جهد يسير حتى للعوام. وقد أفسد كثير من الناس من حيث لم يعرفوا عندما قالوا بتيسير الاجتهاد للعوام، وقاموا بالدعوة إلى ذلك بأعلى أصواتهم، وادعوا أنهم لا يقلدون مذهباً معيناً بل مذهبهم هو اتباع الدليل في حين أنهم لا يحسنون النظر في الأدلة أصلاً! وأحلوه لهم لمجرد معرفتهم لبعض الأحاديث النبوية أو حفظ بعض الآيات القرآنية، فأوجبوا عليهم أن يحاولوا معرفة الأحكام الشرعية بأنفسهم وسموا هذا اجتهاداً!

وألزموهم بالعمل بما أفضى إليه اجتهادهم!! وأنى يسمى هذا اجتهاداً وهو عين العبث! ومتى كان الاجتهاد يطلق على مجرد التخبّط في العمل كيف كان، وعلى الانطلاق عن الهوى والشهوة وحب المدافعة لتحقيق غريزة العلو والرفعة لمن لا يستحقها؟! وإنما كانت عندنا مكانة العالم في أعلى محل لِـمَا بذله من جهد وما اكتسبه من فضل بتوفيق الله تعالى حتى أدرك كثيراً من الدقائق التي يعز دركها على سائر الخلق، لا لمجرد خوضه بلا علم ولا تأمل فيما لا يعلمه.

وقد وضَّح الإمام الغزالي طريق العوام بعد إلجامهم عن علم الكلام، فقال: «إنها الكف بعد الإمساك، وأعني بالكف كف الباطن عن التفكر في هذه الأمور، فذلك واجب عليه كما وجب عليه إمساك اللسان عن السؤال والتصرف، وهذا أثقل الوظائف وأشدها، وهو واجب كما وجب على العاجز الزَّمِن أن لا يخوض غمرة البحار وإن كان يتقاضاه طبعه أن يغوص في البحار ويخرج دررها وجواهرها، ولكن لا ينبغي أن تغره نفاسة جواهرها مع عجزه عن نيلها، بل ينبغي أن ينظر إلى عجزه وكثرة معاطبها ومهالكها. . »[1]. انتهى.

وههنا سؤال طبيعي ينبغي أن ينهض في نفس الإنسان، وحاصله أن هذا العامي إن لم يستطع أن يصرف قلبه وفكره عن التشوف إلى الغوص في هذه العلوم والمعارف، فماذا يفعل؟

فأجاب الإمام الغزالي: «طريقه أن يشغل نفسه بعبادة الله وبالصلاة وقراءة القرآن والذكر، فإن لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو خط أو طب أو فقه، فإن لم يمكنه فبحرفة أو صناعة ولو بالحراثة والحياكة، فإن لم يقدر فبلعب ولهو، وكل ذلك خير له من الخوض في هذا البحر البعيد غوره وعمقه، العظيم خطره وضرره. بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى، فإن ذلك غايته الفسق، وهذا عاقبته الشرك ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾»[1]. انتهى.

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣١٣.

إلى هذا الحد أوجب الإمام الغزالي على العامي أن ينصرف عن الخوض في هذا العلم الذي لا يعرفه وليس مؤهلاً للخوض فيه بدراية وعلم وفهم.

ولنا أن نتساءل هنا هل المنع من الخوض في علم الكلام يستلزم المنع من معرفة الأدلة على العقائد التوحيدية مطلقاً؟ وهل يستلزم هذا الموقف إيجاب الجهل على العامي كما يحلو للبعض أن يقول؟

إن الجواب عن هذه الإشكالية سوف نوضحه فيما يأتي.

ما هو القدر الواجب على العامي من الأدلة؟

إنَّ الموقف السابق الذي أوجبه الإمام الغزالي على العامي يستلزم بالضرورة سؤالاً آخر، وهو أن العامي إن قلنا بمنعه من الخوض في البحث في العلوم الإلهية، والتدقيق فيها، فهذا يستلزم منعه من معرفة الأدلة الواجبة عليه، فهل نقول له إن الجهل واجب عليه، ويحرم مجرد محاولته التعلم؟

وإذا قلنا إن الاعتقادات الدينية لا بدَّ لها من دليل قائم عليها عند المعتقد بها، ألا يستلزم هذا القول الإيجاب على كل الناس الخوض في علم الكلام؟ وهذا يشمل المكلف بالطبع، فكيف نمنعه من الخوض في علم يشتمل على ما أوجبناه عليه، وهو الأدلة على العقائد؟!

فأجاب الإمام الغزالي: «إني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر ولكن بشرطين، أحدهما: أن لا يزاد معه على الأدلة التي في القرآن، والآخر: أن لا يماري فيه إلا مراء ظاهراً ولا يتفكر فيه إلا تفكراً سهلاً جلياً، ولا يمعن في التفكر ولا يوغل غاية الإيغال في البحث»[1]. انتهى.

ثم شرع يوضح بعض الأدلة على هذه المطالب الأربعة كما جاءت في القرآن، أعني معرفة الخالق، والوحدانية، والبعث وصدق الرسول عليه السلام.

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، من مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

إذن الإمام الغزالي لا يقول بنفي فائدة الأدلة مطلقاً، بل إنه يخاف من أن يؤدي خوض العوام فيما لا يفهمون إلى الانحراف عن الحق بقصد أو بلا قصد، ولذلك فإنه يوجب عليهم ألا يتكلموا في دقيق الأدلة الكلامية.

ومن الواضح أن هذا الأمر المخوف منه إذا تبين لنا انعدامه في باب آخر، فإن هذا الحكم الذي تعلق بالعوام لا يتعلق بهم، فالعلماء مثلاً لهم حكم آخر غير حكم العوام.

وتكلم الإمام الغزالي على الأدلة الكلامية واستعمال المصطلحات الكلامية كالجوهر والعرض وافتقار الحادث إلى محدث ونحو ذلك، وقال إنه لا ينبغي أن يشتغل بها العوام، بل يقتصرون على الأدلة التي وردت في القرآن.

الأدلة الكلامية دواء، والآيات القرآنية غذاء:

بين الإمام الغزالي موقفه من الأدلة الكلامية، فقال: «إن الدلالة تنقسم إلى ما يحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن طاقة العامي وقدرته، وإلى ما هو جليٌّ سابق إلى الأفهام ببادي الرأي من أول النظر مما يدركه كافة الناس بسهولة، فهذا لاخطر فيه، وما يفتقر إلى التدقيق فليس على حد وسعه، **فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع بها كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع بها آحاد الناس وتستضر به الأكثرون**، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً»(١). انتهى.

وقال الغزالي في الإحياء: «فإن هذا مثل الدواء، والفقه مثل الغذاء، وضرر الغذاء لا يحذر، وضرر الدواء محذور، لما ذكرنا من أنواع الضرر»(٢). انتهى.

فانظر إلى هذه التشبيهات التي توضح بجلاء موقفه من أدلة الكلام، فالجليُّ منها السهل الميسور لا بأس به، وأما الدقيق المحتاج إلى زيادة تدبر وتأمل فهو لا يقول ببطلانها مطلقاً كما

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣١٥.

(٢) الإحياء، كتاب قواعد العقائد، الفصل الثاني، ص١٠٠، طبعة دار الكتاب الحديث، القاهرة.

يحلو لبعض المتحذلقين أن يقول، بل إنه يقول إنها ينتفع بها بعض الخلق ويضر بها الكثيرون إذا لم يكونو أهلاً لها.

وقال أيضاً: «وما أخذه المتكلمون وراء ذلك ـ أي وراء الأدلة الواضحة ـ من تنقير وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بحله، فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى. والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والعيان والتجربة وما ثار من الشرِّ منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك[1]». انتهى.

وهو يتكلم في هذه الفقرة على أن دقيق الأدلة قد لا ينتفع بها إلا الأقلون، أما أكثر عامة الناس فإنهم يتضررون منها، وهو تأكيد آخر منه على موقفه السابق، الذي يؤكد فيه على أن الأدلة الكلامية تنقسم إلى قسمين، **الأول**: مطلوب ومفيد، وهو الجلي الظاهر، **والآخر**: منبوذ في حق الأكثر من الخلق وهم العوام، أما لغيرهم من العلماء فليس كذلك، كما هو ظاهر كلام الغزالي، وكما سوف نبينه بنصه بعد قليل، بل هو مفيد لهم ونافع لرد شبه الخصوم.

حكم التأويل بين العوام والعلماء:

من الأمور التي تبين بوضوح أن الإمام الغزالي يفرق في الحكم المذكور لعلم الكلام والتعمق في أدلته وأساليبه بين العوام والعلماء، ما ذكره في حكم التأويل للعامي وحكمه للعالم.

معنى التأويل: هو بيان معنى الخبر بعد إزالته عن ظاهره. كذا قال الإمام الغزالي[2]، ويقصد بالظاهر هنا ما يظهر للسامع أو القارئ مما يخالف مقطوعاً أو ثابتاً بالشريعة أو بالعقل، لا ما يظهر بنفس النص ولا ما يظهره الشارع بالنص، فالشارع ـ كما سترى ـ يمنع الإمام

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٠٧.

الغزالي أن يقصد بكلامه إظهار معنى باطلٍ أو معنى تشبيه أو تجسيم لله تعالى. وسوف ننقل كلامه الدالَّ على ذلك.

والآن سوف نبين حكم التأويل للعامي والعالم عند الإمام الغزالي.

حكم التأويل للعامي:

قال الإمام الغزالي: «تأويل العامي على سبيل الاشتغال بنفسه حرام، يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة، ولا شك في تحريم ذلك، وبحر معرفة الله أبعد غوراً وأكثر معاطب ومهالك من بحر الماء، لأن هلاك هذا البحر لا حياة بعده، وهلاك بحر الدنيا لا يزيل إلا الحياة الفانية، وذلك يزيل الحياة الأبدية فشتان بين الخطرين.[١]». انتهى.

إذن العامي لا يحلُّ له الخوض في التأويل لنفسه ولا يحلُّ له الاشتغال بالتأويل مطلقاً، وهذا نصٌّ قاطع من الإمام الغزالي في منع العوام من الخوض في علم الكلام.

حكم التأويل من العالم للعامي:

وأما التأويل من العالم للعامي، أي أن يخبر العالم العاميَّ بالتأويل ويشغله به في نفسه، فهو ممنوع أيضاً، قال الإمام الغزالي: «ومثاله أن يجر السباح الغواص في البحر مع نفسه عاجزاً عن السباحة مضطرب القلب والبدن، وذلك حرام لأنه عرضة لخطر الهلاك، فإنه لا يقوى على حفظه في لجة البحر، وإن قدر على حفظه في القرب من الساحل، ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه، وإن أمره بالسكون عند التطام الأمواج وإقبال التماسيح وقد فغرت فاها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يسكن على حسب مراده لقصور طاقته، وهذا هو المثال الحق للعالم إذا فتح للعامي باب التأويلات والتصرف في خلاف الظواهر»[٢]. انتهى.

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣٠٧.
(٢) المرجع نفسه، ص٣٠٧.

حكم التأويل للعالم مع نفسه:

وأما حكم التأويل للعالم مع نفسه في سرِّ قلبه بينه وبين ربه، فهو على ثلاثة أوجه كما قال الإمام الغزاليُّ: «فإنَّ الذي انقدح في سرِّه أن المراد من لفظ الاستواء والفوق مثلاً إما أن يكون مقطوعاً به أو مشكوكاً فيه، أو مظنوناً ظناً غالباً، فإن كان قطعياً فليعتقده، وإن كان مشكوكا فليجتنبه ولا يحكمنّ على مراد الله ورسوله ﷺ من كلامه باحتمالٍ يعارضه مثلُه من غير ترجيح، بل الواجب على الشاك التوقف، وإن كان مظنوناً فاعلم أن للظنِّ متعلقَيْن:

أحدهما: أن المعنى الذي انقدح عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال؟

والثاني: أن يعلم قطعاً جوازه، لكن تردد في أنه هو المراد أم لا؟

مثال الأول: تأويل لفظ الفوق بالعلو المعنوي الذي هو المراد بقولنا: السلطان فوق الوزير، فإنا لا نتوقف في ثبوت معناها لله تعالى لكنا ربما نتردد في أن لفظ الفوق في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] هل أريد به العلو المعنوي أم أريد به معنى آخر يليق بجلال الله تعالى دون العلو بالمكان الذي هو محال على ما ليس بجسم ولا هو صفة في جسم.

ومثال الثاني: تأويل لفظ الاستواء على العرش بأنه أراد به النسبة الخاصة التي للعرش، ونسبته أن الله تعالى يتصرف في جميع العالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش، فإنه لا يحدث في العالم صورة ما لم يحدثه في العرش، كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة وكلمة على البياض ما لم يحدثها في الدماغ، بل لا يحدث البناء صورة الأبنية ما لم يحدث صورتها في الدماغ، فبواسطة الدماغ يدبر القلب أمر عالمه الذي هو بدنه، فربما نتردد في إثبات هذه النسبة للعرش إلى الله تعالى هل هو جائز، إما لوجوده في نفسه أو لأنه أجرى به سنته وعادته وإن لم يكن خلافه محالاً كما أجرى عادته في حق قلب الإنسان بأن لا يمكنه التدبير إلا بواسطة الدماغ، وإن كان في قدرة الله تعالى تمكينه منه دون الدماغ لو سبقت به إرادته الأزلية، وحقت به كلمته القديمة التي هي علمه فصار خلافه ممتنعاً، لا لقصور في ذات القدرة، لكن لاستحالة ما يخالف الإرادة القديمة والعلم السابق الأزلي. ولذلك قال: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ

تَبۡدِيلٗا﴾ [الفتح: ٢٣]، وإنما لا تتبدل لوجوبها، وإنما وجوبها لصدورها عن إرادة أزلية واجبة، ونتيجة الواجب واجبة ونقيضها محال، وإن لم يكن محالاً في ذاته، ولكنه محال لغيره وهو إفضاؤه إلى أن ينقلب العلم الأزلي جهلاً ويمنع نفوذ المشيئة الأزلية.

فإذن إثبات هذه النسبة لله تعالى مع العرش في تدبير المملكة بواسطته إن كان جائزاً عقلاً، فهل هو واقع وجوداً؟

هذا مما يتردد فيه الناظر وربما يظن وجوده.

هذا مثال الظنِّ في نفس المعنى، والأول مثال الظنِّ في كون المعنى مراداً باللفظ، مع كون المعنى في نفسه صحيحاً جائزاً، وبينهما فرق لكن كل واحد من الظنين إذا انقدح في النفس وحاك في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه عن النفس ولا يمكنه أن لا يظنَّ، فإن للظنِّ أسباباً ضرورية لا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، لكن عليه وظيفتان:

إحداهما: ألا يدع نفسه تطمئن إليه جزماً من غير شعور بإمكان الغلط فيه، ولا ينبغي أن يحكم من نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً.

والثانية: أنه إن ذكره لم يطلق القول بأن المراد بأن الاستواء كذا، أو المراد بالفوق كذا، لأنه حكم بما لا يعلم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾، لكن يقول: أنا أظنُّ أنه كذا، فيكون صادقاً في خبره عن نفسه، وعن ضميره، ولا يكون حكماً على صفة الله ولا على مراده بكلامه، بل حكماً على نفسه ونبأ عن ضميره». انتهى.

فهذا هو حكم العالم في نفسه مع التأويل. ويوجد فرق واضح بين التأويل في حق العالم والتأويل في حق العامي، وأساس التفريق كما هو واضح العلم نفسه، فالإمام الغزالي إذن يمنع العامي من الخوض في علم الكلام بسبب نقص علمه وعدم أهليته كما بيناه.

والآن إذا كان هذا هو حكم العالم في نفسه، فهل يجوز له أن يذكر هذا التأويل الذي ظهر له لغيره؟ وما ضوابط ذلك؟ تعالوا نستمع إلى الإمام الغزالي، فقد قال: «تحدُّثه به إنما

يكون على أربعة أوجه، فإما أن يكون مع نفسه، أو مع من هو مثله في الاستبصار، أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وفطنته وتجرده لطلب معرفة الله تعالى، أو مع العامي.

فإن كان قاطعاً فله أن يحدث نفسه به، ويحدث من هو مثله في الاستبصار أو من هو متجرد لطلب المعرفة مستعد له خال عن الميل إلى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب، وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام. فمن اتصف بهذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه، لأن الفطن المتعطش إلى المعرفة للمعرفة لا لغرض آخر، يحيك في صدره أشكال الظواهر، وربما يلقيه في تأويلات فاسدة لشدة شرهه على الفرار عن مقتضى الظواهر، ومنع العلم عن أهله كبثه إلى غير أهله.

وأما العامي فلا ينبغي أن يحدث به، وفي معنى العامي كل من لا يتصف بالصفات المذكورة، بل مثاله ما ذكرناه من إطعام الرضيع الأطعمة القوية التي لا يطيقها.

وأما المظنون فتحدثه مع نفسه اضطراراً، فإن ما ينطوي عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا زالت النفس تتحدث به ولا قدرة على الخلاص منه، فلا منع منه، ولا شك في منع التحدث به مع العوام، بل هو أولى بالمنع من المقطوع، أما تحدثه مع من هو مثل درجته في المعرفة أو المستعد له ففيه نظر، فيحتمل أن يقال هو جائز، ولا يزيد على أن يقول أظن كذا، وهو صادق، ويحتمل المنع لأنه قادر على تركه وهو بذكره متصرف بالظن في صفة الله تعالى أو في مراده من كلامه وفيه خطر، وإباحته تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شيء من ذلك»[1]. انتهى.

فانظر رحمك الله كيف فرق الإمام الغزالي تفريقاً واضحاً في حكم التأويل كما فرق في حكم التحدث بالتأويل في حال الظن والقطع بين أن يكون مع العالم أو مع العامي، وليس لك إلا للعلة السابقة وهي عدم التأهل للخوض في هذه الأمور.

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣٠٨-٣٠٩.

فتبين أن الإمام الغزالي لم يمنع الخوض في علم الكلام مطلقاً، ولم يقل ببطلان فائدته مطلقاً، بل إن المنع متوجه تماماً إلى العوام، ولذلك بالغ في المنع من التحدث بالتأويل على رؤوس العوام وعلى المنابر في المساجد، وذلك في غير موضع من كتابه[١].

إذا كان الله تعالى منزهاً عن المشابهة فلم لم يصرح بذلك في الشريعة؟

هذا سؤال عظيم الوقع، وجوابه مهم ذو فائدة عظيمة، وقد أورده الإمام الغزالي في كتابه هذا[٢]، وأشار إليه في غيره من الكتب أيضاً، وقد تكلم العديد من العلماء في هذا المعنى، لأهميته كما قلنا، وعظيم أثره في الدين.

قال الإمام الغزالي بعد بيان أن الله تعالى منزه عن التجسيم والتشبيه ومشابهة الحوادث والاتصاف بالصفات الحادثة والدالة على الافتقار كالحد والمماسة والحركة والانتقال ونحو ذلك مما يشيعه المشبهة والمجسمة بين الناس ويزعمون أنه عقيدة السلف وأنه هو الظاهر من الكتاب والسنة! يقول: «فإن قيل: فلِمَ لم يكشف الغطاء عن المراد بإطلاق لفظ الإله ولم يقل إنه موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا هو داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل ولا هو في مكان ولا هو في جهة، بل الجهات كلها خالية عنه، فهذا هو الحق عند قوم، والإفصاح عنه كذلك، كما أفصح عنه المتكلمون ممكن ولم يكن في عبارته ﷺ قصور، ولا في رغبته في كشفه الحقَّ فتورٌ، ولا في معرفته نقصان؟»[٣]. انتهى.

حاصل السؤال: إذا كان هذا الاعتقاد هو الحق فلم لم يتمَّ التصريح به في الشريعة: إما في القرآن أو على لسان النبي عليه السلام، والنبي ليس بعاجز عن التصريح به، كما صرح به بعض المتكلمين الذين يعتقدونه حقاً، ويعتقدون التصريح به حقاً كذلك، ونافعاً للناس عامتهم وخاصتهم، ولم يكن يمنع النبيَّ عليه الصلاة والسلام مانع من ذلك؟

---

(١) انظر مثلاً ص٣١١.

(٢) أي: إلجام العوام عن علم الكلام.

(٣) المرجع السابق، ص٣٢٤.

فأجاب الإمام الغزالي: «من رأى هذا الحقَّ، اعتذر بأنه لو ذكره لنفر الناس عن قبوله، ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل ولا خير في المبالغة في تنزيه ينتج التعطيل في حق الكافة إلا الأقلين، وقد بعث رسول الله ﷺ داعياً للخلق إلى سعادة الآخرة رحمة للعالمين، كيف ينطق بما فيه هلاك الأكثرين، بل أمر أن لا يكلم الناس إلا على قدر عقولهم، وقال ﷺ: «من حدَّثَ الناسَ بحديث لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم» أو لفظ هذا معناه»[(١)]. انتهى.

ومعنى هذا الكلام، أن النبي عليه السلام كان يعتقد هذا الحقَّ، ولكنه عرف أن في الإعلان عنه على ما هو عليه إلى جميع الناس عامتهم وخاصتهم فساد لبعضهم، لما ينتج عنه في وهمهم من أن من اتصف بهذه الأوصاف ليس موجوداً، والأمر ليس كذلك في نفس الأمر، ولكن قصور أكثر الناس عن معرفة هذه الحقائق قد يكون سبباً في إنكارهم إياها واستلزام لوازم باطلة لا تلزمها، وهذا غير مستغرب من الناس، فإن الكثير منهم إلى هذه الأوقات لا يتقبلون الإيمان بوجود الله تعالى وتصرفه في العالم بقدرته وإرادته، ولا يتقبلون فكرة المعجزات، ولا يقبلون القول بأن عليهم أن يلتزموا بالأحكام التي أوحى بها الله تعالى إلى رسوله عليه الصلاة والسلام، فيستنكرون ذلك كله، ويعتقدونه غير حقٍّ، وهذه الأمور كلها أو أغلبها مما يقرب الاعتقاد به ولا يصعب تصوره، ومع ذلك رأينا المنكرين لها كثيرين، فاكتفى صاحب الشريعة بالأقوال المجملة في التنزيهات لله تعالى، وأكثر في تنزيهه عن الأمور الظاهرة البطلان كنسبة الولد له، والصاحبة، ووجود شريك له جل شأنه، فلم يهادن فيها أحداً، وأعلن عنها إعلاناً؛ وذلك لأن هذه الأمور تتعلق بنفي مشارك له وبنفي وجود غيره ممن يجانسه أو يشابهه أو يماثله في حقيقة وجوده، واكتفى بهذا القدر في التنزيه مع الإعلان الصريح الكلي عن تنزيه الله تعالى عن أن يكون كمثله شيء من الأشياء الموجودة، وعن أن يكون مثله كفواً أحد، وذلك كافٍ لمن تدبره لتنزيه الله تعالى عن المشابهة والمشاكلة للمخلوقات في صفة من الصفات.

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣٢٤-٣٢٥.

ولكن أكثر الخلق لا يطيقون الإذعان القريب للقول بهذه العقائد التي ذكرتموها لبعدها عن وهمهم، وقصور عقولهم عن إدراك معظمها على هذا النحو البليغ، فلذلك اكتفى منها الشرع بالتنزيه الإجمالي مع عدم الوقوع في التشبيه في شيء من التفاصيل، ولذلك فإن الإمام الغزالي يقول إن الكلام مع العامة في نحو هذه الأمور قد يكون كلاماً معهم فيما لا يطيقون فهمه، فيكون هذا سبباً في إدخالهم في فتنة توقعهم في الخطأ في مقام الإله، فيقعون في المحظور وإن كان القصد تجنيبهم ذلك.

ولذلك أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يتم الكلام معهم فيما يعقلون وأن يتم التدرج معهم كل بحسب قدرته، وهو ما كان عليه الصلاة والسلام يمارسه مع أصحابه الكرام، فيكلم كل واحد منهم على قدر علمه، ويوكل كل واحد منهم على حسب تأهله، فبرز منهم من كان آيةً في قراءة القرآن، ومن كان منهم متخصصاً في المواريث، ومنهم من كان عالماً بالغ العلم في القضاء، وهكذا.

ثم أورد الإمام الغزالي سؤالاً آخر عى لسان المعترض، فقال: «فإن قيل: إن كان في المبالغة في التنزيه خوف التعطيل بالإضافة إلى البعض ففي استعماله الألفاظ الموهمة خوف التشبيه بالإضافة إلى البعض.

قلنا: بينهما فرق من وجهين:

أحدهما: أن ذلك يدعو إلى التعطيل في حق الأكثرين، وهذا يعود إلى التشبيه في حق الأقلين، وأهون الضررين أولى بالاحتمال، وأعلى الضررين أولى بالاجتناب.

والثاني: أن علاج وهم التشبيه أسهل من علاج التعطيل، إذ يكفي أن يقال مع هذه الظواهر ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وأنه ليس بجسم ولا مثل الأجسام. وأما إثبات موجود في الاعتقاد ـ على ما ذكرناه من المبالغة في التنزيه ـ فشديدٌ جداً، بل لا يقبله واحد من الألف لا سيما الأمة العربية»[1]. انتهى.

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣٢٥.

ولنشرح هذه الكلام المهم:

هناك أمران: الأمر الأول: التشبيه، والثاني: التعطيل، أي نفي وجود الله تعالى وصفاته بمعنى نفي الذات والصفات، وكلاهما محظور باطل. والتعبير عن الذات الإلهية باللغات الحادثة لا يفي ببيان حقيقة الله تعالى على وجه التحقيق.

ولا بدَّ من ملاحظة أن التعطيل وارد لا من مجرد الألفاظ الدالة على التنزيه بل من معانيها، إذ إن أكثر البشر لقصور عقلهم عن الخوض في هذه المباحث، قد يفضي بهم وهمهم إلى نفي وجود الله إذا لم يكن محسوساً، أو إذا لم يكن في جهة منهم، أو إذا لم يكن جسماً مجسماً مثلهم! وهذا كله مع أنه باطل وليس بلازم، إلا أن اعتماد أكثر الناس على الوهم، إذا اعتقدوا أن الإله ليس كمثله شيء، وأنه ليس في جهة، ولا له حد، ولا هو داخل العالم ولا خارج العالم... الخ، فربما يفضي بهم وهمهم إلى نفي وجوده ونفي ثبوت صفاته، لعدم تمكنهم من مشاهدة مخلوق على هذه الصفات العلية، ويعتقدون بوهمهم المسيطر عليهم أن كل ما لم يكن متصفاً بمثل صفاتهم فإنه غير موجود. إذن استلزام التعطيل لم يأت من مجرد المعنى، فليس التعطيل بلازم ذاتي لعين المعنى المذكور الذي هو عين التنزيه، بل هو مما يخطر في بال الناس لقصور عقولهم ولتسلط وهمهم على فكرهم كما ذكرنا.

فالمعاني التنزيهية إذن هي حقٌّ في نفسها، ولكن الوهم الإنساني يستحضر العدم عندها، فيتصور التعطيل ونفي الإله، وهذا الاستحضار مع بطلانه، وعدم اتصاله بالتنزيه، إلا أن صاحب الشريعة لاحظة لرعايته مصلحة الناس، فأمرهم بالتنزيه لله تعالى وبالغ فيه، ولم يبالغ في ذكر تفاصيل صفاته ولا أحكام ذاته، ولم يأمر العلماء بإشاعة ذلك كله على العوام لعدم إطاقتهم ذلك، خوفاً من المحظور المذكور، ولذلك أطلقوا القول بأن العوام لا يجوز لهم الكلام في دقائق علم التوحيد، وعليهم أن يكتفوا بملاحظة الأدلة الإجمالية لعدم قدرتهم على معرفة التفاصيل، إلى آخر ما قدمناه.

وهذا الموقف هو عين موقف الإمام الغزالي كما تراه، فكما أن علماء أهل السنة قد منعوا العوام من الخوض في تفاصيل الكلام خوفاً عليهم من الشطط، فكذلك منعهم الإمام الغزالي للسبب نفسه. وكما قال أهل السنة إن تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث حقٌّ في نفسه، فكذلك قال الإمام الغزالي، كما تراه يكرر دائماً تنزيه الله تعالى عن الجسمية والحيز والانتقال، ولا يراعي في هذا القدر خوفه من ضلال العوام؛ لأنه يفترض أن هذا القدر مقدور عليه بأدنى جهد مبذول من عامة الناس وخاصتهم، فتنزيه الله تعالى عن مشابهة الأجسام وملابسة الحوادث قريب المنال عند العوام، فلا يمنع الإمام الغزالي من التصريح بنفي الجسمية أمام العوام والخواص لهذا السبب، وإنما يتحدث الإمام الغزالي في فتح الأبواب لهم للكلام والخوض في الإلهيات مع عدم قدرتهم على ذلك.

وأما جانب التشبيه والتجسيم، فليس هو بحق في نفسه، ولا هو بمفهوم من نفس الألفاظ الشرعية (قرآناً وسنة)، ولكن سبب التشبيه عند أهله إنما هو كما قال الإمام الغزالي: «**لا نسلم أن جهل أهل التشبيه حصل بألفاظه ـ أي بألفاظ الشريعة ـ بل بتقصيرهم في كسب معرفة التقديس وتقديمه على النظر في الألفاظ، ولو حصلوا تلك المعرفة أولاً وقدموها لما جهلوها**، كما أن من حصل علم التقديس لم يجهل عند سماعه أن الكعبة بيت الله ومن حصل حقيقة العلم بحقيقة المسألة لم يجهل عند سماعه أنَّ صورة المسألة كذا[1]، **وإنما الواجب عليهم تحصيل هذا العلم ثم مراجعة العلماء إذا شكوا في ذلك، ثم كفُّ النفس عن التأويل وإلزامها التقديس، وإذا رسم لهم العلماء ذلك، فإذا لم يفعلوا جهلوا**. وعَلِم الشارع بأن الناس في طباعهم الكسل والتقصير والفضول بالخوض فيما ليس من شأنهم، ليس رضاً بذلك ولا سعياً لتحصيل الجهل، لكنه رضا بقضاء الله وقدره في قسمته، حيث قال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٩] ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الشورى: ٨] ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟

---

(١) يوجد نقص هنا في المطبوع، أكملناه من مخطوطة لكتاب إلجام العوام عن علم الكلام.

مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٠] ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩] فهذا هو القهر الإلهي في فطرة الخلق، ولا قدرة للأنبياء في تغيير سنته التي لا تبديل لها»(١). انتهى.

فها هو الغزالي إذن يصرح بأن على العوام أن يبذلوا جهداً في تقديس الله تعالى، وأن خوضهم في التشبيه إنما هو لتقصيرهم في بذل جهد ليتعلموا أمور دينهم، وهذا غير عاذر لهم عند ربهم.

وهو يرفض قول من قال إن كلمات الشريعة تظهر التجسيم والتشبيه، بل إنه يعزو هذا الأمر، أعني التشبيه والتجسيم للقصور المذكور، وإلا فإن أدنى جهد يبذله العامي في النظر والفكر مع قليل من التدبر في تنزيهات الشريعة، يكفيه لتنزيه الله تعالى عن التجسيم والتشبيه.

فهو مع قوله بإلجام العوام عن علم الكلام، إلا إنه لا يعذرهم في الخوض في التجسيم والتشبيه، كما توهم البعض من الجهلة ممن كتب عن الإمام الغزالي، وأوحى إلى الناس أنه يفضل التجسيم على التنزيه!

فهناك فرق بين إلجام العوام عن علم الكلام إذن، وبين السماح للعوام بالتشبيه والتجسيم، وهذا الفارق قلَّ من أهل هذا العصر ـ الخائضين فيما لا يعلمون ـ من ينتبه إليه، ويعيه حق وعيه، فلذلك ترى بعض المدعين للاجتهاد والتجديد ينسب إلى الإمام الغزالي خلاف ما يقوله وخلاف ما يصرح بحرمته كما تراه من صريح كلامه.

وقد رأينا سابقاً أنه أرجع التجسيم والتشبيه الواردين إلى نفوس الناس إلى سوء تدبرهم لنصوص الشريعة، فإنهم يجمعون ما تفرق، أو يفرقون ما تجمع، ويتصرفون بها، بما يستلزم جعلَ ما هو غير متبادر من المعاني متبادراً، وما هو ممنوع جائزاً أو واجباً، وما هذا إلا لسوء تدبرهم وقبيح تصرفهم في ألفاظ الشريعة، فهو نوع من التصرف المستلزم للتحريف وتشويه معاني الشريعة الحقة.

---

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي، إلجام العوام، ص٣٢٥-٣٢٦.

ولذلك، فإن الإمام الغزالي يقول تصريحاً لا تلويحاً: إن علاج وهم التشبيه أسهل من علاج التعطيل، أي إن نفي التشبيه مع اعتقاد وجود الله تعالى أقرب من نفي التعطيل عن قلب من اعتقده.

وحاصل ذلك: أن من اعتقد بصدق هذه الشريعة، وخطر على قلبه خواطر التشبيه والتجسيم، فإنه يمكنه بأدنى نظر أن يصرف هذه الخواطر عن نفسه، كما لو تفكر في بعض القواعد الكلية من أن الإله لا يمكن أن يشابه المخلوق، ولا يمكن أن يطرأ عليه صفات حادثة، وكما لو استحضر بعض النصوص الشرعية النافية للتشبية والتمثيل، فإن العاقل المتقي لربه ينفي من قلبه أي شبهة تجسيم أو تمثيل فوراً، ولا يبقى في قلب واحد شبهة إلا إذا كان صاحب هوى، أو قد تعلقت بنفسه شكوك أوردها عليه من غرق في التجسيم والتشبيه، فلم يقدر على دفعها عن نفسه، فاستسلم لها، وصار يقيس النصوص الشرعية عليها.

هذا هو معنى كلام الإمام الغزالي من كلامه السابق، وليس كما اعتقده بعض المنحرفين، فزعم أن الإمام الغزالي صرح أن التشبيه أقرب من التعطيل إلى نصوص الشريعة.

فقد بينا بما لا يقبل النقض أن الإمام الغزالي ينفي التشبيه والتجسيم معا نفياً صريحاً واضحاً، ولا يتردد في التصريح بذلك للعوام فضلاً عن الخواص، ولكنه يقول إن سهولة دفع التشبيه عن نفس من وقعت فيه شبهه، أقرب من دفع التعطيل عمَّن اعتقد نفي وجود الإله. فإن المجسم يعتقد بوجود الإله ولكنه أخطأ في صفاته، فيكفي بعض الطرق التي لفتنا النظر إليها لدفعه عن هذا الوهم. أما من نفى أصل الوجود، فهذا يصعب دفعه عن الغلط الذي وقع فيه، ولا نقول إنه يستحيل ذلك ولكنه يحتاج إلى جهد أعظم من نفي التشبيه عن نفس المجسم والمشبه، هذا كله مع افتراض الإخلاص في البحث والصدق في طلب المعرفة الصحيحة والحق من الاعتقاد؛ أما مع عدم ذلك، فقد يستحيل صرف المجسم عن بدعته، كما يستحيل صرف الملحد عن إلحاده.

هل في الشريعة عقيدة للعوام وعقيدة أخرى للخواص؟

إن البعض قد راق له أن يلقي القول إلقاء بأن الحق إنما هو في إيجاد مستويين من الاعتقاد، واحد منهما للعامة، والآخر للخواص، وأن هذين المستويين قد يوجد في أحدهما ما يناقض الآخر. وبعضهم عبر عن هذا المعنى بأن هناك عقيدة ظاهرة وعقيدة أخرى باطنة، وليستا بالضرورة متساويتين، وبعضهم عبر عن عين هذا المعنى بأن هناك عقيدتين الأولى عقيدة العوام والأخرى عقيدة الخواص... وهكذا. ومهما اختلفت العبارات، فالقول الذي نريد تحقيقه الآن بالنسبة للغزالي هو أنه هل يقول بوجود عقيدة معينة يوجبها على العوام، وعقيدة أخرى مخالفة لها يوجبها على العلماء أو الخواص، وهل هذا الأمر يمكن أن يفهم منه عندما يلجم العوام عن علم الكلام، ويبيح ذلك العلم للعلماء؟ يعني هل إلجام العوام عن علم الكلام، وإطلاق ذلك للعلماء يستلزم أن الإمام الغزالي يعتقد بالعقيدتين: الأولى للعوام والثانية للخواص؟

لقد رأينا مما مضى أن الإمام الغزالي يوجب على العوام اعتقاد تنزيه الله تعالى عن التجسيم والتشبيه قولاً واحداً، ولكنه يتلطف في ذلك تلطفاً من حيث الطريق الذي يسلكه معهم للوصول إلى ذلك، فيقول: يجب الاقتصار على أدلة القرآن ونحوها، ولا يجوز أن يتمَّ التعمق مع العوام في نحو هذه المباحث، أما العلماء فإنه يوجب عليهم أيضاً اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم ولا هو مشبه للمخلوقات، ولكنه يبيح لهم التعمق في الأدلة التي منع العوام عن دراستها والخوض فيها.

ومجرد هذا العرض يستلزم كما هو واضح أن الإمام الغزالي لا يقول بعقيدتين (ظاهرة وباطنة)، بل يقول بعقيدة واحدة، ولكن الاختلاف المعتبر بين العوام والعلماء إنما هو في مستوى العلم بهذه العقيدة الواحدة، إجمالاً وتفصيلاً، ولا تعارض بين الإجمال والتفصيل، ولا تناقض بينهما أيضاً. وإذا صحَّ لنا إثبات ذلك، فإنه يبطل نسبة هذا الأمر للغزالي في سائر كتبه أيضاً؛ لأن الأصل أن يحمل كلامه الموهم لذلك على هذا المحمل من الإجمال والتفصيل، لا على وجود عقيدتين مختلفين أصلاً كما يقول به بعض الدارسين له!

وهاكم عبارته التي يصرح فيها بنفي ذلك في هذا الكتاب(١): «فإن قيل: فعجز الناس عن الفهم هل يمهد عذر الأنبياء في أن يثبتوا في عقائدهم أموراً على خلاف ما هي عليها ليثبت في اعتقادهم أصل الإلهية حتى توهموا عندهم مثلاً أن الله تعالى مستقر على العرش [وأنه ساكن في السماء](٢) وأنه في السماء وأنه فوقهم فوقية مكانية [لا فوقية المرتبة](٢)؟

هذا سؤال وجهه الإمام الغزالي على لسان بعض المعترضين كما ترى، أما الجواب فسوف ننقله من مخطوطة دقيقة من مخطوطات كتاب إلجام العوام لوجود بعض الأخطاء في النسخة المطبوعة، قال رحمه الله: «قلنا معاذ الله أن يظن ذلك أو يتوهم بنبيٍّ صادق أن يصف الله سبحانه **بغير ما هو متصف به. وأن يلقي ذلك في اعتقاد الخلق،** لا بل تأثير قصور الخلق في أن يذكر لهم ما يطيقون فهمه ويكف عنهم ما لا يفهمونه فلا يعرفهم بل يُمسِكُ عنهم، وإنما ينطق به مع من يطيقه ويفهمه، ويحصل في ذلك عجز الخلق وقصورهم **ولا ضرورة في تفهيمهم خلاف الحق قصداً لا سيما في صفات الله** تعالى، نعم به ضرورة في استعمال ألفاظ مستعارة ربما لا يغلط الأغبياء في فهمها وذلك لقصور اللغات وضرورة المحاورات، **فأما تفهيم خلاف الحق قصداً إلى التجهيل فمحال، سواء فرض فيه مصلحة أو لم يفرض**(٣)».

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، ص٣٢٥.

(٢) زيادة من المخطوط وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت قطاع الافتاء والبحوث الشرعية *إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية رقم المخطوط في ١٥٧ (٣) إلجام العوام عن علم الكلام* عدد الأوراق ٣٠ق (٩١-١٢٠)، ص١١٣.

(٣) **ملاحظة**: قمنا في الفقرة الأخيرة من كلام الإمام الغزالي، من قوله: «معاذ الله.. إلى قوله: فرض فيه مصلحة أو لم تفرض»، بالاعتماد على النسخة المخطوطة المشار إليها سابقاً، وذلك لوجود بعض الأخطاء الطباعية في المطبوعة وبعض السقط مما يخل بالمعنى، وهاكم الفقرة نفسها كما هي في نسخة دار الفكر في ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي للمقارنة.

«قلنا: معاذ الله أن نظنَّ ذلك أو يُتوهم بنبيٍّ صادق أن يصف الله بغير ما هو متصف به، وأن يلقي ذلك في اعتقاد الخلق، فإنما تأثير قصور في استعمال الألفاظ مستعارة ربما يغلط الأغبياء في فهمها وذلك لقصور اللغات وضرورة الخلق في أن يذكر لهم ما يطيقون فهمه وما لا يفهمونه، فكيف عنه علاج عجز الخلق =

من الظاهر أن منشأ السؤال المذكور هو أن السائل افترض أن النصوص الدينية تُفْهِمُ التجسيم والتشبيه، وأن ظهور هذه المعاني يفيد أن النبيَّ عليه السلام قصد إفهام الناس هذه العقائد (أعني التشبيه والتجسيم)، فإن كانت هذه العقائد باطلة كما يقول الإمام الغزالي وغيره من علماء أهل السنة، فكيف يصح لصاحب الشريعة أن يدفع الناس إلى الاعتقاد بعقيدة باطلة؟ وهل هذا يؤدي إلى أن يكون في الشريعة عقيدتان اثنتان: الأولى للعوام وهي ما يظهر من الشريعة، والأخرى للعلماء والخاصة وهي ما تستبطنه الشريعة؟

وجواب الإمام الغزالي واضح قاطع فيما يأتي:

أولاً: نفى الإمام الغزالي نفياً قاطعاً أن يكون هناك عقيدتان اثنتان: الأولى ظاهرة، والثانية غير ظاهرة، وأنهما تتنافيان وتتعارضان.

= وقصورهم ولا ضرورة في تفهيمهم خلاف الحق قصداً لا سيما في صفات الله. نعم، به ضرورة في استعمال الألفاظ مستعارة ربما يغلط الأغبياء في فهمها، وذلك لقصور اللغات وضرورة المحاورات، فأما تفهيمهم خلاف الحق قصداً إلى التجهيل فمحال، سواء فرض فيه مصلحة أو لم تفرض». انتهى.[المرجع السابق، ص٣٢٥.]

وتأمل ما قاله الغزالي في **تهافت الفلاسفة**: «فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم.

تكفيرهم لا بد منه في المسائل الأولى والثالثة عشرة والسابعة عشرة قلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل، **إحداها**: مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة. **والثانيـة**: قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص. والثالثة: في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها. فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذَّب الأنبياء. وإنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين. وفي غيرها من المسائل فمذهبهم قريب من مذاهب الفرق الإسلامية، فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة. ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الإسلام إلا هذه الأصول الثلاث. فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً به، ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل». انتهى، أواخر كتاب «التهافت»، ص٢٠٠.

وجواب الإمام الغزالي واضح قاطع فيما يأتي:

أولاً: نفى الإمام الغزالي نفياً قاطعاً أن يكون هناك عقيدتان اثنتان: الأولى ظاهرة، والثانية غير ظاهرة، وأنهما تتنافيان وتتعارضان.

ثانياً: نفى نفياً قاطعاً أن يكون كلام النبي عليه الصلاة والسلام وألفاظ الشريعة تُفهِمُ التشبيه والتجسيم كما يزعم السائل، فهو لا يسلم للسائل أن معاني التشبيه مفهومة أصلاً من الشريعة، بل إنها جاءت نتيجة لتقصير المكلف لتعلم بعض مبادئ العلوم، ونتيجة لتصرفه في ألفاظ الشريعة بالأساليب الباطلة التي نبهنا على بعضها فيما سبق، وقد أوردنا نصه الواضح الذي يمنع فيه عزو التجسيم والتشبيه إلى ألفاظ الشريعة وكلام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

ثالثاً: الإمام الغزالي يعزو ورود تلك العقائد إلى أذهان بعض الخلق إلى سوء فهمهم، أولئك الذين وصفهم بالأغبياء، ونتيجة لعدم دركهم معاني الألفاظ اللغوية المستعارة.

رابعاً: يصرح الإمام الغزالي تصريحاً قاطعاً بأنه لا ضرورة تلجئ الأنبياء ولا صاحب الشريعة إلى تفهيم الخلق خلاف الحق قصداً، خاصة في صفات الله تعالى، فإنَّ هذا يستلزم التجهيل وتحسين التجهيل، وهذا محال على الله تعالى وعلى أنبيائه، ولا يسوِّغ ذلك الزعم سواء زعم الزاعم أنه لأجل مصلحة لا يتوصل إليها إلا بذلك الطريق أو لا لأجل مصلحة، فهذا الطريق نُفِـيَ نفياً قاطعاً عند الإمام الغزالي.

ومن المعلوم أن كتاب إلجام العوام عن علم الكلام، قد ألفه الغزالي بعد الإحياء، وبعض الكتاب يقولون إنه آخر ما ألفه الإمام، فرأيه فيه معتبر مسموع، ولذلك فلو اقتصرنا على ما أورده فيه لكفى الناظر المنصف، ولكنا نورد أيضاً بعض ما بينه في كتبه الأخرى، فقد تكلم الإمام الغزالي على هذه المسألة أيضاً في كتاب الإحياء الذي هو من أواخر ما ألف الإمام الغزالي، وبينها بياناً لا مجال لتوهم غيره، أورده بكلام قاطع جازم لا يترك مجالاً للبس. وسوف نورد نصَّه كاملاً على طوله لعظيم فائدته.

فقد قال رحمه الله: «مسألة: فإن قلت: هذا الكلام يشير إلى أن هذه العلوم لها ظواهر وأسرار، وبعضها جلي يبدو أولاً، وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب، وهذا يكاد يكون مخالفاً للشرع إذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن، بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحد فيه.

فاعلم أن انقسام هذه العلوم إلى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة، وإنما ينكرها القاصرون الذي تلقفوا في أوائل الصبا شيئاً وجمدوا عليه فلم يكن لهم ترق إلى شأو العلاء ومقامات العلماء والأولياء، وذلك ظاهر من أدلة الشرع قال ﷺ: «إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومَطلعاً».

وقال علي رضي الله عنه ـ وأشار إلى صدره ـ: «إن ههنا علوماً جمة لو وجدت لها حملة».

وقال ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم».

وقال ﷺ: «ما حدَّث أحد قوماً بحديث لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة عليهم».

وقال الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣].

وقال ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى» الحديث إلى آخره كما أوردناه في كتاب العلم.

وقال ﷺ: «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً».

فليت شعري إن لم يكن ذلك سراً منع من إفشائه لقصور الأفهام عن إدراكه، أو لمعنى آخر، فلم لم يذكره لهم؟! ولاشك أنهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾ [الطلاق: ١٢] «لو ذكرت تفسيره لرجمتموني». وفي لفظ آخر: لقلتم إنه كافر.

وقال أبو هريرة رضي الله عنه: حفظت من رسول الله ﷺ: «ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولكن بسرٍّ وقر في صدره»، رضي الله عنه ولا شك في أن ذلك السر كان متعلقاً بقواعد الدين غير خارج منها، وما كان من قواعد الدين لم يكن خافياً بظواهره على غيره.

وقال سهل التستري رضي الله عنه: للعالم ثلاثة علوم: علم ظاهر يبذله لأهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه إظهاره إلا لأهله، وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لأحد.

وقال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كفر.

وقال بعضهم: للربوبية سر لو أظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم، وللعلماء بالله سر لو أظهروه لبطلت الأحكام. وهذا القائل إن لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم، فما ذكره ليس بحق! بل الصحيح أنه لا تناقض فيه، وأن الكامل من لا يطفي نور معرفته نور ورعه، وملاك الورع النبوة.

مسألة:

فإن قلت: هذه الآيات والأخبار يتطرق إليها تأويلات، فبيّن لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن؛ فإن الباطن إن كان مناقضاً للظاهر ففيه إبطال الشرع، وهو قول من قال: إن الحقيقة خلاف الشريعة، وهو كفر؛ لأن الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن، وإن كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو، فيزول به الانقسام، ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحد؟

فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطباً عظيماً وينجر إلى علوم المكاشفة، ويخرج عن مقصود علم المعاملة، وهو غرض هذه الكتب **فإن العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب، وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها، لا بأن يتوصل إلى أن ينكشف لنا حقائقها، فإن ذلك لم يكلف به كافة الخلق**، ولولا أنه من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب، ولولا أنه عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه، لما أوردناه في الشطر الأول من الكتاب.

وإنما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه[1]، ولكن إذا انجر الكلام إلى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن؛ فلابد من كلام وجيز في حله.

فمن قال: **إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان**، بل الأسرار التي يختص بها المقربون بدركها، ولا يشاركهم الأكثرون في علمها،

---

(١) ومما يدلُّ على هذا المعنى من الكشف، وأنه ليس عقيدة أخرى مخالفة للظاهر كما يتوهمه بعض الناس، ما رواه عبد الغافر مما سمعه من الإمام الغزالي، قال: «وحكى لنا في ليال كيفية أحواله من ابتداء ما أظهر له طريق التأله، وغلبة الحال عليه بعد تبحره في العلوم، واستطالته على الكل بكلامه، والاستعداد الذي خصه الله به في تحصيل أنواع العلوم، وتمكنه من البحث والنظر، **حتى تبرم بالاشتغال بالعلوم العرية عن المعاملة، وتفكر في العاقبة، وما** يبقى في الآخرة. فابتدأ بصحبة الشيخ أبي علي الفارمذي، فأخذ منه استفتاح الطريقة، وامتثل ما كان يأمره به من العبادات والنوافل والأذكار والاجتهاد طلباً للنجاة، إلى أن جاز تلك العقاب، وتكلف تلك المشاق، وما حصل على ما كان يرومه. ثم حكى أنه راجع العلوم، وخاض في الفنون الدقيقة، والتقى بأربابها حتى تفتحت له أبوابها، وبقي مدة في الوقائع وتكافؤ الأدلة، وفتح عليه باب من الخوف بحيث شغله عن كل شيء، وحمله على الإعراض عما سواه، حتى سهل ذلك عليه، إلى أن ارتاض، وظهرت له الحقائق، وصار ما كنا نظن به ناموساً وتخلقاً، طبعاً وتحققاً، وأن ذلك أثر السعادة المقدرة له». انتهى. [انظر: سير أعلام النبلاء (١٩ : ٣٢٤)، وذكر ذلك د. عبد الأمير الأعسم أيضاً في كتابه «الفيلسوف الغزالي» ص١٧٣ ناقلاً إياه عن كتاب مخطوط لمحمد بن الحسن الواسطي، وهو كتاب «**الطبقات العلية في مناقب الشافعية**»].

فمراد الإمام الغزالي في عزلته هو البحث عن تربيه نفسه واحتياز ملكات روحية تعينه على أن يكون عمله كله لله تعالى لا يقصد به جاهاً ولا ظهوراً بحيث يكون معداً لآخرته.

وفي خاتمة تلك الحكاية قال: «وكانت خاتمة أمره إقباله على طلب الحديث، ومجالسة أهله، ومطالعة «الصحيحين»، ولو عاش، لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام». انتهى.

أقول: وقد يتوهم بعض السذج أن الإمام الغزالي لم يكن يعرف الحديث مطلقاً، وهذا باطل من القول، يدل عليه ما تجده في كتبه من الأحاديث في شتى الأبواب، ولكن القصد أنه رحمه الله في آخر حياته كان يعزم على الاهتمام بعلم الحديث كما اختص من قبل بالفقه والكلام. وليس معنى اهتمامه بالحديث وبصحيح البخاري أنه رجع عما كان عليه من عقيدة، كما يوهم بعض المجسمة، فأي دلالة من تناوله للبخاري واهتمامه بالصحيح على رجوعه عما كان عليه من اعتقاد؟!

ويمتنعون عن إفشائها إليهم ترجع إلى خمسة أقسام[١]:

القسم الأول: أن يكون الشيء في نفسه دقيقاً تكل أكثر الأفهام عن دركه فيختص بدركه الخواص، وعليهم أن لا يفشوه إلى غير أهله، فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك. وإخفاء سر الروح وكف رسول الله ﷺ عن بيانه من هذا القسم، فإنّ حقيقته بما تكل الأفهام عن دركه وتقصر الأوهام عن تصور كنهه. ولا تظنن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله ﷺ فإن من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه، ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه؟ ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً لبعض الأولياء والعلماء وإن لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه. بل في صفات الله عز وجل من الخفايا ما تقصر أفهام الجماهير عن دركه، ولم يذكر رسول الله ﷺ منها إلا الظواهر للأفهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها إلى علمهم وقدرتهم إذ كان لهم من الأوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة. ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه، بل لذة الجماع إذا ذكرت للصبي أو العنين لم يفهمها إلا بمناسبة إلى لذة المطعوم الذي يدركه، ولا يكون ذلك فهماً على التحقق. والمخالفة بين علم الله تعالى وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والأكل. وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال أو مما كانت له من قبل، ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتاً في الشرف والكمال فليس في قوة البشر إلا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحريمه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال. ولذلك قال ﷺ:

---

(١) وسوف نورد بعض ما ذكره الإمام في هذه الأقسام الخمسة. ويمكنك مراجعتها من كتاب الإحياء كاملة، في آخر الفصل الثاني من كتاب قواعد العقائد.

«لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وليس المعنى أني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن إدراك كنه جلاله.

القسم الثاني: من الخفيات التي تمتنع الأنبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه لكن ذكره يضر بأكثر المستمعين ولا يضر بالأنبياء والصديقين. وسر القدر الذي منع أهل العلم من إفشائه من هذا القسم، فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضراً ببعض الخلق كما يضر نور الشمس بأبصار الخفافيش، وكما تضر رياح الورد بالجعل. وكيف يبعد هذا وقولُنا إن الكفر والزنا والمعاصي والشرور كله بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حقٌّ في نفسه وقد أضر سماعه بقوله إذ أوهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبيح والظلم؟

القسم الثالث: أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الأمر في قلبه، كما لو قال قائل: رأيت فلاناً يقلد الدر في أعناق الخنازير؛ فكنى به عن إفشاء العلم وبث الحكمة إلى غير أهلها فالمستمع قد يسبق إلى فهمه ظاهر اللفظ، والمحقق إذا نظر وعلم أن ذلك الإنسان لم يكن معه دُرٌّ ولا كان في موضعه خنزير تفطن لدرك السر والباطن فيتفاوت الناس في ذلك.

وإنما يعرف أن هذا السر على خلاف الظاهر إما بدليل عقلي أو شرعي، أما العقلي فأن يكون حمله على الظاهر غير ممكن كقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، إذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين لم نجد فيها أصابع، فعلم أنها كناية عن القدرة التي هي سر الأصابع وروحها الخفي، وكنى بالأصابع عن القدرة لأن ذلك أعظم وقعاً في تفهم تمام الاقتدار. ومن هذا القبيل في كنايته عن الاقتدار قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فإن ظاهره ممتنع إذ قوله: ﴿كُن﴾ إن كان خطاباً للشيء قبل وجوده فهو محال إذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يمثل وإن كان بعد الوجود فهو مستغن

عن التكوين. ولكن لما كانت هذه الكناية أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل إليها، وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون إجراؤه على الظاهر ممكناً ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا ﴾ [الرعد: ١٧] الآية أن معنى الماء ههنا هو القرآن ومعنى الأودية هي القلوب وأن بعضها احتملت شيئاً كثيراً وبعضها قليلاً وبعضها لم يحتمل. والزبد مثل الكفر والنفاق فإنه وإن ظهر وطفا على رأس الماء فإنه لا يثبت، والهداية التي تنفع الناس تمكث. وفي هذا القسم تعمق جماعة فأوَّلوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما، وهو بدعة، إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية وإجراؤه على الظاهر غير محال فيجب إجراؤه على الظاهر.

القسم الرابع: أن يدرك الإنسان الشيء جملة ثم يدركه تفصيلاً بالتحقيق والذوق بأن يصير حالاً ملابساً له فيتفاوت العلمان ويكون الأول كالقشر والثاني كاللباب، والأول كالظاهر والثاني كالباطن. وذلك كما يتمثل للإنسان في عينه في الظلمة أو على البعد فيحصل له نوع علم، فإذا رآه بالقرب أو بعد زوال الظلام أدرك تفرقة بينهما، ولا يكون الأخير ضد الأول بل هو استكمال له. فكذلك العلم والإيمان والتصديق، إذ قد يصدق الإنسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع أكمل من تحققه قبل الوقوع بل للإنسان في الشهوة والعشق وسائر الأحوال ثلاثة أحوال متفاوتة وإدراكات متباينة، الأول: تصديقه بوجوده قبل وقوعه. والثاني. عند وقوعه. والثالث: بعد تصرمه.

ففي هذه الأقسام الأربعة تتفاوت الخلق، وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتمم اللبَّ القشْر، والسلام.

القسم الخامس: أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال، فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقاً، والبصير بالحقائق يدرك السر فيه وهذا كقول القائل: قال الجدار للوتد لم تشقني؟ قال: سل من يدقني، فلم يتركني ورائي الحجر الذي ورائي؟ فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال، ومن هذا قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا

قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١] فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً وفهماً للخطاب، وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان ﴿أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾ والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه إنباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير.

ولذلك قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ ﴾ [الإسراء: ٤٤] وأما القاصرون فلا يفقهون أصلاً وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كنهه وكماله، إذ لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه، ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته، وتعداد تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة.

فهذا الفن أيضاً مما يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه، وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر(١).

وفي هذا المقام لأرباب المقامات إسراف واقتصاد، فمن مسرف في رفع الظواهر انتهى إلى تغيير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها حتى حملوا قوله تعالى: ﴿وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم ﴾ [يس: ٦٥] وقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت: ٢١] وكذلك المخاطبات التي يجري من منكر ونكير، وفي الميزان والصراط والحساب ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم: ﴿أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأعراف: ٥٠] زعموا أن ذلك كله بلسان الحال.

وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله « كن فيكون » وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون مكون **حتى سمعت بعض أصحابه يقول؛ إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ** قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه» وقوله ﷺ: «قلب المؤمنين بين أصبعين من أصابع الرحمن»

(١) ولكن هذا التفاوت لا يستلزم تجويز عقيدة ظاهرة وعقيدة باطنة عند الشخص الواحد، بل يستلزم تفاوت الأشخاص فيما بينهم في فهم النص.

وقوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم: «إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن» ومال إلى حسم الباب أرباب الظواهر.

والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار، والنزول ليس هو الانتقال، ولكنه منع من التأويل حسماً للباب ورعاية لصلاح الخلق. فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الأمر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد، إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط فلا بأس بهذا الزجر، ويشهد له سيرة السلف؛ فإنهم كانوا يقولون: أمروها كما جاءت حتى قال مالك رحمه الله لما سئل عن الاستواء: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيه، وهم الأشعرية.

وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعاً بصيراً، وأولوا المعراج، وزعموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد، وبالجنة واشتمالها على المأكولات والمشمومات والمنكوحات والملاذ المحسوسة، وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق بحرق الجلود ويذيب الشحوم.

ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الأجساد، وقالوا ببقاء النفوس وأنها تكون إما معذبة وإما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس، وهؤلاء هم المسرفون.

وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرَّرُوه وما خالف أولوه. **فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف.** والأليق بالمقتصر على السمع المجرد: مقام أحمد بن حنبل رحمه الله. والآن

فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه؛ **والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف له**، فقد انكشف بهذه الأقسام الخمسة أمور كثيرة». انتهى.

إذن يتضح أن الإمام الغزالي ينفي وجود عقيدة ظاهرة وأخرى باطنة متخالفتين، وينفي بكل قوة وجود التنافي والتناقض بين الظاهر والباطن، واللازم عنده في تفاوت الخلق في فهم الشريعة وعقيدتها هو في الإجمال والتفصيل لا غير، وسواء أكان الإجمال والتفصيل في المفاهيم أم في الأدلة، فهذا سواء، ولكنّ أياً من هذين الاحتمالين لا يعود بالقول بوجود عقيدتين متنافيتين إحداهما ظاهرة للعوام والأخرى باطنة للعلماء والخواص.

العامي والتقليد:

إذا كنا لم نوجب على العامي النظر والتدقيق في المقدمات ومنعناه من الخوض في علم الكلام، واقتصرنا به على الإجمالي من الأدلة، فإنه من المعلوم أن هذا القدر من النظر الإجمالي قد لا يحصل علماً قاطعاً بالدليل التام، والنظر الإجمالي لا يفترق كثيراً عن التقليد وأخذ الاعتقاد الحقِّ ولو بلا دليل إجمالي ولا تفصيلي، فما هو موقف العامي من التقليد؟

ويبدو لنا هذا السؤال لازماً قريباً من لوازم الموقف الذي قرره الإمام الغزالي. فلننظر في كلام الغزالي لنرى ما هو الطريق الذي يرتضيه للعامي في العقائد الدينية.

أورد الغزالي سؤالاً على لسان قائل وأجاب عنه، فلنورد السؤال والجواب، قال الغزالي: «فإن قال قائل: العامي إذا منع من البحث والنظر لم يعرف الدليل، ومن لم يعرف الدليل كان جاهلاً بالمدلول، وقد أمر الله تعالى كافة عباده بمعرفته، أي بالإيمان به والتصديق بوجوده أولاً، وبتقديسه عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانياً، وبوحدانيته ثالثاً، وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعاً، وهذه الأمور ليست ضرورية فهي إذن مطلوبة، وكل علم مطلوب فلا سبيل إلى اقتناصه وتحصيله إلا بشبكة الأدلة والنظر في الأدلة، والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية إنتاجها، وذلك لا يتم إلا بمعرفة شروط البراهين وكيفية

ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج، وينجر ذلك شيئاً فشيئاً إلى تمام علم البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر النظر في المعقولات، وكذلك يجب على العامي أن يصدق الرسول ﷺ في كل ما جاء به، وصدقه ليس بضروري بل هو بشر كسائر الخلق فلا بدَّ من دليل يميزه عن غيره ممن تحدى بالنبوة كاذباً، ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في المعجزة ومعرفة حقيقة المعجزة، وشروطها إلى آخر النظر في النبوات، وهو لبُّ علم الكلام»[(١)]. انتهى.

فكان حاصل جواب الإمام الغزالي، أن المطلوب إنما هو التصديق، وللتصديق طرق عديدة، فبأيها حصل التصديق الجازم الذي لا تردد فيه، ولا يشعر فيه صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه، كان هذا هو المراد من العامي، فيمكن أن يحصل التصديق بأساليب مختلفة، ومراتب متعددة[(٢)]:

الدرجة الأولى: بالبراهين المستقصاة شروطها المحررة مقدماتها، درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال للبس والاحتمال، وذلك هو الغاية القصوى، ولكن هذا لا يتفق إلا لواحد بعد واحد في العصر، وقد يخلو العصر عنه، ولو كانت النجاة مقصورة على مثل هذه المعرفة، لقلت النجاة وقل الناجون.

والدرجة الثانية: أن يحصل التصديق بالأدلة الوهمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها، وهذا الجنس أيضا يفيد في بعض الأمور وفي حق بعض الناس تصديقاً جازماً بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلاف أصلاً.

والدرجة الثالثة: أن يحصل التصديق بالأدلة الخطابية، وهي المقدمات التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطبات الجارية في العادات، وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً ببادئ الرأي وسابق الفهم إن لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل، ولم يكن المشنع مشغوفاً بتكلّف المماراة والتشكك ومنتجعاً بتحديق المجادلين في العقائد. وأكثر أدلة القرآن من هذا الجنس.

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام، من مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(٢) ما سنذكره هو خلاصة ما بينه الإمام الغزالي في كتاب «إلجام العوام»، انظر ص٣٢٩-٣٣١.

والدرجة الرابعة: التصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه.

الدرجة الخامسة: التصديق الذي يسبق به القلب عند سماع الشيء مع قرائن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق ولكن يلقي في قلب العوام اعتقاداً جازماً، وكم من أعرابي نظر إلى أسارير رسول الله ﷺ وإلى حسن كلامه فآمن به وصدقه من غير أن يعالجه بمعجزة يقيمها ويذكر وجه دلالتها.

الدرجة السادسة: أن يسمع القول فيناسب طبعه فيبادر إلى التصديق به لمجرد موافقته لطبعه لا من حسن اعتقاده في قائله ولا من قرينة تشهد له، ولكن لمناسبة ما في طباعه.

ثم قال: «فاعلم أن مستند إيمان العوام في هذه الأسباب وأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحرك القلب إلى التصديق، ولا ينبغي أن يجاوز بالعامي إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المسكنة للقلوب المستجرة لها إلى الطمأنينة والتصديق، وما وراء ذلك ليس على قدر طاقته. وأكثر الناس آمنوا في الصبا وكان سبب تصديقهم مجرد التقليد للآباء والمعلمين لحسن ظنهم بهم وكثرة ثنائهم على أنفسهم وثناء غيرهم عليهم وتشديدهم النكير على مخالفيهم»[١]. انتهى.

ثم قال: «فبهذا يعرف أن التصديق الجازم غير موقوف على البحث وتحرير الأدلة»[١]. انتهى.

وقد قرر هذا الرأيَ أيضاً في فيصل التفرقة فقال: «**والحق الصريح أن كل من اعتقد ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، واشتمل عليه القرآن، اعتقاداً جزماً، فهو مؤمن، وإن لم يعرف أدلته**، بل الإيمان المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جداً مشرف على الزوال بكل شبهة. بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبا بتواتر السماع أو الحاصل بعد البلوغ بقرائن أحوال لا يمكن التعبير عنها.

---

(١) انظر: إلجام العوام، ص٣٣١.

وتمام تأكده يلزمه العبادة والذكر، فإن من تمادت به العبادة إلى حقيقة التقوى وتطهير الباطن عن كدورات الدنيا، وملازمة ذكر الله تعالى دائماً، تجلت له أنوار المعرفة وصارت الأمور التي كان قد أخذها تقليداً عنه، كالمعاينة والمشاهدة، وذلك حقيقة المعرفة التي لا تحصل إلا بعد انحلال عقدة اعتقادات، وانشراح الصدر بنور الله تعالى. ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، ﴿فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢]. كما سئل ﷺ عن معنى شرح الصدر، فقال: «نور يقذفه في قلب المؤمن» فقيل ما علامته؟ قال: «التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود» فبهذا يعلم المتكلم المقبل على الدنيا، المتهالك عليها، غير مدرك حقيقة المعرفة، ولو أدركها لتجافى عن دار الغرور قطعاً»[1]. انتهى.

ويفهم من آخر كلامه السابق، أن التصوف عند الإمام الغزالي هو العمل بالعلم الثابت في الكتاب والسنة، والتحقق القلبي الروحي بآثار العقيدة والإيمان وهذا لا يتم بنفس النظر والبحث، بل ربما يكون النظر والبحث ممهداً له، وليس التصوف مجال كشف لعقيدةٍ أخرى، كما يتوهم بعض الناس، ولعلنا نكتب رسالة خاصة في موقفه من التصوف وحقيقة التصوف عنده. وأن الكشف المراد عنده ليس كشف عقائد أخرى مخالفة للظاهر من الكتاب والسنة، بل إنه كشف لنتائج العمل بهذه العقائد الصحيحة وآثاره في النفس، فإنا قد بينا أنه ينكر تماماً وجود عقيدة باطنة مخالفة لعقيدة ظاهرة، ويشنع على من قال بذلك أشد تشنيع، حتى يصفه بالكفر.

ولا تُلصِق عينيك فقط إلى ما صرح به من أن أدلة علم الكلام لا تفيد إلا إيماناً ضعيفاً مشرفاً على الزوال بكل شبهة، فإن علم الكلام يدفع الشبه ويقيم الأدلة بحسب الوسع والطاقة، ففي بعض المواضع يصل إلى برهان، وفي بعضها إلى مجرد بيان أو دفع شك وتصاوير أوهام، فكلام الإمام الغزالي غير مسلم على إطلاقه. فلا يسلم أن الدليل الكلامي مطلقاً يوصف بأنه ضعيف جداً. ولا يسلم أن كل دليل فهو يوشك أن يزول بالشبه، ولا يسلم أنه يوشك أن يزول بكل شبهة، هذه عبارات تعميمية إطلاقية لا يمكن الركون إليها. ولنر ما

---

(١) فيصل التفرقة، ص٢٥١.

أودعه الإمام الغزالي في كتبه الكلامية، هل يقال إن تلك الأدلة التي فيها توشك أن تنهار عند عروض أي شبهة لها؟ لا شك عندي أن الإمام الغزالي لا يمكنه أن يقبل مثل هذا القول. ولو كانت أدلته واهيةً على هذا النحو لم يجز له اعتبارها أدلة على أصول الدين وهو الذي يصرح بأن علم الكلام مؤيد بالدلائل القطعية. فمثل هذا الحكم لا يجوز أن يكون على إطلاقه عاماً في جميع الدلائل الكلامية بل يجب تقييده قطعاً بالبعض. ويؤخذ كل دليل على حدته وينظر فيه ليعلم صدق هذا القول أو كذبه فيه. إن لدينا أموراً لا بد من ملاحظتها في هذا الموضع قبل إطلاق هكذا حكم. وهي الحاكم والمحكوم عليه والشبهة قيد البحث. فإنه لا شك أن تعلّق نفس زيد بمقتضى الدليل تختلف عن تعلق نفس عمرو به ولو من جهة اختلاف تصورهما للدليل شدة وضعفاً على الأقل، وتمكن زيد من الكلام ولا تمكن عمرو معتبر إذ قد يتزعزع الثاني بما لا يتزعزع به الأول. فهذا أمر نسبي لا يصح إطلاق حكم واحد على جميع صوره. وأما المحكوم عليه فهل هو دليل في مسألة أصلية كوجود الله تعالى أو في مسألة فرعية ككيفية تتساوى فيها الدلائل أو تكون الأدلة فيها ضعيفة في الجملة؟ فهناك أدلة قوية جداً في نفسها فلا يجوز أن تساوى بالأدلة الخطابية مثلاً. ثم هل الكلام في الأدلة العقلية فقط من الأدلة الشرعية أو الكلام في مطلق ما يسمى دليلاً كلامياً بحيث تدخل النصوص وغيرها من الجهات التي يمكن الكلام عليها؟ ثم الكلام في الشبهة فكيف يسوى بين جميع الشبه؟ ومعلوم أن بعضها متهافت في غاية الضعف، وبعضها يقوم على مغالطة خفية لا يقدر على حلها كل إنسان. ولا يقول عاقل إن أثر شبهة ضعيفة على دليل قوي في الإمام الرازي كأثر شبهة قوية على دليل واه في واحد من عوام الناس. فإن كان كلام الإمام على سبيل المبالغة ـ على ما فيه ـ وفي مقام المقارنة بين متشكك لم يؤمن إلا التزاماً لدليل في مناظرة، ولم يمارس بعد ذلك الإيمان عملاً ولا تكيفت نفسه به وبين عامي أشرب قلبه الإيمان ونشأ في طاعة الله فالموت دون أن يتزحزح قلبه قيد أنملة عن معتقده مع أنه لا يقوى على جواب أضعف شبهة ترد عليه إلا أن يدافعها بيقينه، وإلا ففيه محل نظر غير خافٍ.

فإذا انكشف الأمر للإنسان، لم يعد لعلم الكلام من حيث هو هو وظيفة، بل على الإنسان المكلف أن يبادر ويتبنى ذلك فيصدقه ويبنيه بناء في نفسه ويجعل منه كيفية لازمه له، ويديم تحديث نفسه به على سبيل الخضوع والإذعان، فهذا الأمر هو المقصود بالإيمان، حتى عند المتكلمين، وهو لا يحصل بمجرد مزاولة النظر وتمعن البحث والفكر. وقد صدق الغزالي عندما قال إنه يمكن التوصل إليه بلا نظر أصلاً، بل بمجرد التقليد مع الركون إليه، ولكن لا يجوز أن ننسى مع تقريرنا لذلك أن الغزالي نفسه فضل العالم المؤمن على المؤمن تقليداً بدرجة، فما قرره هنا وجب أن نقيده بما صرح به في مواضع أخرى مما ذكرناه لك. فلا تنسَ ذلك، تنل بغيتك بإذن الملك العلام.

والغزالي لا ينكر فائدة التصديق المبني عى المعرفة، ولكنه لا يلغي التصديق المبني على التقليد، كما رأينا، فهو يقول: «نعم لا ينكر أن للعارف درجة على المقلد، ولكن المقلد في الحق مؤمن كما أن العارف مؤمن»[1]. انتهى.

إذن من الطبيعي أن يقول الغزالي بكفاية التقليد للعامي، وأن العلم بالأدلة ليس مطلوباً طلباً أصلياً له، وذلك لأنه لما لم يوجب عليه التعمق في الاستدلال ومعرفة البراهين، استلزم هذا الرأي الاكتفاء بالتقليد.

ولكن هذا الموقف ليس موقفاً ورأياً خاصاً للإمام الغزالي فقط من أهل السنة، بل إنه رأي جماهير علماء أهل السنة والجماعة، فإنهم اكتفوا بالتقليد من العامي، ولم يقولوا بنفي قبول تصديقه الجازم لعدم علمه بالأدلة، بل إنهم أوجبوا العلم بالأدلة ولو إجمالاً عليه، وهو أمر زائد على الإيمان الذي هو التصديق الجازم الذي لا يقبل التردد.

وهذا ما تم التصريح به من جماهير المتقدمين والمتأخرين وهو ما اشتهر في متونهم المعتمدة في التدريس كالجوهرة ونحوها.



---

(١) إلجام العوام، ص٣٣٢.

خاتمة في أنَّ لعلم الكلام فائدة

لقد مرَّ معنا أن الإمام الغزالي يعترف بأن لعلم الكلام فائدة ولو لبعض الناس، أو على سبيل الرد لتشكيك المعارض للدين فيما يقول، وهذه فائدة من الفوائد التي لا تنكر لهذا العلم، ولو اقتصرنا عليها لكفى. ولكن لا يخفى أن لعلم الكلام فوائد أخرى لأن العديد من أدلته مبنية بناء قوياً على مقدمات يقينية، ولم تعتمد لمجرد الإفحام للغير، وليست قائمة على مجرد مقدمات مسلمة أو جداليات للمعارضة، بل أصولها تنفع لبناء اليقين في هذه العقائد الدينية.

وقولنا إن لعلم الكلام فائدة لبعض الناس على الأقل، لا يؤدي إلى نفي فائدته بالمرة، فإن البراهين أيضاً فائدتها إنما هي لبعض الناس، بل لا يطيقها على الحقيقة بأصولها الصحيحة وشروطها العديدة إلا الأفراد القلائل، ومع ذلك فلا يصح لأحد القول بعدم فائدتها لقلة الانتفاع بها بصورة مباشرة، فإن هذا الواحد إذا قام الدليل والبرهان في نفسه، كان تأثيره عظيماً على العديد من العوام الذين يستمدون من كلامه التصديق كما لا يستمدونه من البرهان نفسه.

وقد صرح الإمام الغزالي في هذا الكتاب بما فيه مقنع للناظر وذلك بفائدة علم الكلام وأدلته، وذلك أنه سأل سؤالاً ثم أجاب عنه فقال: «فإن قيل: فإن فرضنا عامياً مجادلاً لجوجاً ليس يقلد وليس يقنعه أدلة القرآن ولا الأقاويل الجلية المفرقة السابقة إلى الأفهام، فماذا نصنع به؟

قلنا: هذا مريض مال طبعه عن صحة الفطرة وسلامة الخلقة الأصلية فينظر في شمائله فإن وجدنا اللجاج والجدل غالباً على طبعه لم نجادله، وطهرنا وجه الأرض عنه إن كان يجاحدنا في أصل من أصول الإيمان، وإن توسمنا فيه بالفراسة مخائل الرشد والقبول إن جاوزنا به من

الكلام الظاهر إلى توفيق في الأدلة عالجناه بما قدرنا عليه من ذلك، وداويناه بالجدال المرّ والبرهان الحلو، وبالجملة فنجتهد أن نجادله بالأحسن كما أمر الله تعالى ورخصتنا في القدر من المداواة لا تدل على فتح باب الكلام مع الكافة، فإن الأدوية تستعمل في حق المرضى وهم الأقلون، وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب أن يوقى عنه الصحيح، والفطرة الصحيحة الأصلية معدة لقبول الإيمان دون المجادلة وتحرير حقائق الأدلة، وليس الضرر في استعمال الدواء مع الأصحاء بأقل من الضرر في إهمال المداواة مع المرضى، فليوضع كل شيء موضعه كما أمر الله تعالى به نبيه حيث قال: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]، والمدعو بالحكمة إلى الحق قوم، وبالموعظة الحسنة قوم آخرون، وبالمجادلة الحسنة قوم آخرون على ما فصلنا أقسامهم في كتاب القسطاس المستقيم، فلا نطول بإعادته»[١]. انتهى.

وقد بين الغزالي ذلك الرأي في كتاب الإحياء، فقال ما خلاصته إن العامي المعتقد للبدعة ينبغي أن يدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب، وبالكلام القريب المزوج بأدلة القرآن، فذلك أنفع له، لأنه قد يعتقد إذا انقطع مع مجادل أن ذلك إنما هو لقوته الجدلية، ولو كان معه واحد من أصحابه مجادل يقويه لما انقطع. واستقصاء الجدل ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عامي اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه يعارض ذلك بجدل على طريقة أهل السنة، فيعود إلى اعتقاد طريق الحق. وأما البلاد التي تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر على ترجمة الاعتقاد الذي بينه مختصراً، فإن وقعت بدعة ردَّ عليها بقدرها، فإن كانت شائعة فلا بأس أن يعلموا ما يدفعها عنهم[٢].

فأنت ترى أيضا أن الإمام الغزالي مع إصراره على عدم فتح الباب للجدال مع الكافة، إلا أنه يجيز استعمال الجدال المر والبرهان الحلو مع البعض بحسب الإفادة وبحسب التفرس

---

(١) إلجام العوام، مرجع سابق، ص٣٣٢-٣٣٣.

(٢) الإحياء، كتاب قواعد العقائد، الفصل الثاني، ص٩٩-١٠٠، طبعة دار الكتاب الحديث، القاهرة. مجلد واحد.

في المحتاج، وهذا الاستعمال يثبت بظهور أن الغزالي لا ينفي فائدة علم الكلام بالمرة كما يتصور بعض الغافلين عن دلائل الألفاظ أو الزائغين عن المعاني المرادة إلى أوهام نفسية يتعلقون بها، غاية الأمر أنه يقول إنّ لكل نوع من الأدلة فائدةً ولكل منها قوماً ينصلح حالهم بها، فليراع حال هؤلاء قبل استعمال الدواء ليكون ما نمارسه مناسباً لمحله. ونحن نقول بقوله على حسب الوسع والطاقة. والله الموفق.

وقد بين الإمام الغزالي موقفه الواضح من علم الكلام في كتاب الإحياء أيضاً، فقال:

«فإن قلت: فلم لم تورد في أقسام العلوم: الكلام والفلسفة، وتبين أنهما مذمومان أو محمودان؟ فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع، **ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، ونبغت جماعة لفقوا لها شبهاً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه، بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة**، وذلك إلى حد محدود سنذكره في الباب الذي يلي هذا إن شاء الله تعالى»[(١)]. انتهى.

وهذا الموقف من الغزالي من علم الكلام، هو عين الموقف الذي فصلناه سابقا في كتبه كلها، كما تراه، مع ملاحظة أن الغزالي يقول في هذه الفقرة أن علم الكلام يشتمل على أمور نافعة، ولا يضر في ذلك أن هذه الأمور النافعة موجودة في القرآن، بل إن ذلك مما يقوي حسن هذا العلم، فكون بعض الأمور موجودة في القرآن لا يستلزم الاستغناء عن هذا العلم

---

(١) انظر كتاب الإحياء، بيان العلم الذي هو فرض كفاية.

بل يقوي الحاجة إليه، وأما ما ذكره من بعدُ في قدر الحاجة إلى علم الكلام، فلا شك أن ذلك مما تختلف في الأحكام بحكم اختلاف العصور والأحوال، فإن اشتدت البدعة اشتدت الحاجة إلى هذا العلم، وإلا فلا. وهذا هو موقف أهل السنة قاطبة وليس رأي الإمام الغزالي وحده، وقد سبق أن نبهنا على هذا القول(١).

ثم عاد الغزالي ففصل في بيان ما وعد ببيانه، من موقفه من الخلاف في علم الكلام وذلك في أوائل كتاب الإحياء(٢)، وبيَّن أن بعض العلماء نقل عنهم ذم علم الكلام مطلقاً، وأورد بعض كلمات المتقدمين، ومن أبلغ ما احتجوا به أنه لو كان فيه خير لكان ذلك من أهم

---

(١) وهو عين موقف ابن خلدون في مقدمته، وفي غيرها من الكتب، خلافاً لمن يتوهم من المغامرين أنه يذم علم الكلام ذماً مطلقاً، وأنه يحرمه، وينفي أي منفعة له! وهذا الرأي مجرد وهم في أنفسهم، وإلا فهو يصرح في مقدمته بضرورة الحاجة إلى علم الكلام مهما انتشرت البدعة، أما إذا اضمحلَّ المبتدعة وانتهى شأنهم، فلا حاجة لإثارة المسائل عند الناس. ومن الواضح أن هذا ليس قولاً بذم علم الكلام أو ينفي فائدته، بل تثبيت لضرورته، وتحديد حدها وقدرها، وهذا شأن العلوم كلها. على أن مما تجب ملاحظته أن لعلم الكلام فائدة في نفسه، وُجِد المبتدعة في الخارج أو لم يُوجدوا، وذلك من حيث ضرورة بقاء علماء بهذا العلم مستعدين للدفاع عن أصول الدين وبيان أركانه للمحتاج إليها، وليس من ضرورة الاحتياج إلى ذلك أن يكون من يطلبها مبتدعاً، بل قد يكون طالب حق وعلم، وهذه مرتبة من المراتب التي ينفع فيها علم الكلام، كما وضحه الإمام الغزالي وذكره ابن خلدون في مقدمته أيضاً بوضوح تامٍّ.
إلا أننا ما زلنا نجد بعض من تعلق بأهداب المتفلسفة الغربيين ممن ينفعهم أن يذموا علم الكلام ليسوقوا بضاعتهم إلينا، يتعلقون بتفسيرات لبعض المستشرقين والمتأثرين بهم لموقف الغزالي وابن خلدون وغيرهما من علم الكلام، ويحاولون إقناع الناس بأن هؤلاء العلماء يذمون علم الكلام ذماً مطلقاً! وفي الوقت نفسه ينادون بالفلسفة التي أخذوها وتعلموا أصولها من الغربيين، فيحاولون إحلال الفلسفة الغربية محلَّ علم الكلام، وما أشبه موقفهم هذا بموقف ابن رشد الحفيد الفيلسوف عندما كان أعظم ما في نفسه من غرض عندما ذمَّ علم الكلام هو **محاولة إحلال فلسفة أرسطو محل** كلام علماء أصول الدين، فما أشبه اليوم بالبارحة!

(٢) وذلك في الفصل الثاني (في وجه التدريج إلى الإرشاد وترتيب درجات الاعتقاد)، من كتاب قواعد العقائد. فانظره.

ما يأمر به النبي عليه الصلاة والسلام ويعلم طريقه ويثني عليه وعلى أربابه، والزيادة على ما علمهم إياه من الأعمال بدعة قبيحة. وذهب بعض العلماء إلى الحكم بتحسينه، واحتجوا بأن الذم إن كان سببه الألفاظ المستحدثة ففي كل علم من العلوم قد استحدثت ألفاظ لم تكن عند السلف، وإن كان المعنى فالمتكلم لا يعني بهذا العلم إلا معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته ووحدانيته، فمن أين يحرم ذلك، وإن كان المحذور التعصب والعداوة والبغضاء وطلب الرياسة مما يفضي إليه علم الحديث والتفسير والفقه فهو محرم، ونحن نقرُّ بذلك، ولكنا لا نمنع العلم من أجل ذلك فهو منفك عنه، والقرآن من أوله إلى آخره فيه مجادلة ومعارضة للمخالفين، وقد كانت الحاجة إلى الرد على المخالفين قليلة في أول الأمر ثم زادت لزيادة البدعة، وقد ناظر الحسن قدرياً فرجع عن القدر، وناظر عليٌّ كرم الله وجهه رجلاً من القدرية، وناظر ابن عباس رضي الله عنه الخوارج فرجع الألوف منهم، وكما لم يتصدوا لتدريسه على مخصصين إياه بالتدريس والتعليم، وكتابة الكتب فيه، فكذلك لم يفعلوا في سائر العلوم.

هذا خلاصة ما ذكره الإمام في ذلك الموضع، ثم قال: «فإن قلت: فما المختار عندك فيه؟ فاعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ بل لابد فيه من تفصيل.

فاعلم أولاً أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة، وأعني بقولي (لذاته) أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الإسكار والموت. وهذا إذا سئلنا عنه أطلقنا القول بأنه حرام ولا يُلتفت إلى إباحة الميتة عند الاضطرار وإباحة تجرع الخمر إذا غص الإنسان بلقمة ولم يجد ما يسيغها سوى الخمر، وإلى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار، والبيع وقت النداء، وكأكل الطين فإنه يحرم لما فيه من الإضرار. وهذا ينقسم إلى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره، وإلى ما يضر عند الكثرة فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فإن كثيره يضر بالمجرور، وكأكل الطين...».

إلى أن قال:

«فنعود إلى علم الكلام ونقول: إن فيه منفعة وفيه مضرة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحله حرام. أما مضرته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في الاعتقاد الحق. وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الإصرار عليه، ولكن هذا الضرر بواسطة التعب الذي يثور من الجدل، ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللطف في أسرع زمان إلا إذا كان نشؤه في بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فإنه لو اجتمع عليه الأولون والآخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولي على قلبه، ويمنعه من إدراك الحق، حتى لو قيل له: هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء ويعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك لكره ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه؟ وهذا هو الداء العضال الذي استطار في البلاد والعباد، وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب فهذا ضرره. وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدِّث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود. ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور في أمور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام، **بل منفعته شيء واحد وهو حراسة**

العقيدة التي ترجمناها على العوام، وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل؛ فإن العامي ضعيف يستفزه جدل المبتدع وإن كان فاسداً، ومعارضة الفاسد بالفاسد تدفعه»(١). انتهى.

ومن الواضح أن هذا الرأي المبني على التفصيل في الحالات المذكورة، يتبناه الغزالي في كتبه الأولى كالاقتصاد في الاعتقاد وفي كتبه المتأخرة كالإلجام والإحياء وغيرها. فهو الرأي الذي لا يجوز نسبة غيره إليه.

وفي هذا الرأي يثبت الإمام الغزالي أن لعلم الكلام منفعة ولو في بعض الجهات، ويثبت أن التعمق في الأدلة والتنقير عن الدقائق قد يكون غير مفيد لبعض الناس، وهو كذلك فعلاً للعوام، أما العلماء فقد يستفيدون منه ولكن يجب احترازهم أثناء تكلمهم مع العوام ومن لا يناسبه تلك الأدلة، وأن يتدرجوا به تدرجاً، إن كان قابلاً لذلك. ولا شك في أن هذا قانون شامل لكل العلوم والفنون وليس خاصاً فقط بعلم الكلام.

وقد بين حقيقة علم الكلام وبعض وجوه النقد على المتكلمين في الرسالة اللدنية فقال بعد أن قسم العلوم إلى شرعية وعقلية، وذكر أن علم التوحيد من العلوم الشرعية: «أحدهما في الأصول وهو علم التوحيد، وهذا العلم ينظر في ذات الله تعالى وصفاته القديمة، وصفاته الفعلية، وصفاته الذاتية المتعددة بالأسامي على الوجه المذكور، وينظر أيضاً في أحوال الأنبياء

---

(١) يريد الإمام الغزالي من هذا الكلام أنَّ المقصود بالكلام ليس هو إدراك حقائق الأشياء أصالة بل المقصود به هو الدفاع عن العقائد التي وردت في الشريعة الحقَّة، فالكلام الحق أن يتمَّ تسلم الحقيقة من الشريعة ويدافع عنها بالحجج اللازمة والملائمة، ومن ذلك دفع الفاسد بالفاسد كان يتمّ بيان لزوم المفاسد على قول من الأقوال فإذا تبين لصاحبه ذلك ربما يندفع عنه ويتركه، وليس مقصود الإمام الغزالي كما يتوهم البعض إبطال الكلام من أصله، فهذا مناقض لما يصرح به في الفقرة نفسها من وجود منفعة للكلام. وأما إدراك حقائق الأمور لا مجرد التصديق بها فهو بفضل الملك العلام، ينعم به على من يشاء. ولو لم يكن لعلم الكلام من منفعة إلا حراسة العقيدة لكفت في لزوم الاهتمام به. وبعد ذلك نقول: إن الإمام الغزالي يتكلم على علم الكلام بحسب ما وصل إليه العلماء في زمانه، وبحسب ما وجده في كتبهم في ذلك الوقت، وأما بَـعْـدَ ذلك فربما لو اطلع الإمام على إنجازات المتكلمين وبحوثهم لغيرَّ مِنْ رأيه، وعَدَّل من كلامه.

والأئمة من بعدهم والصحابة، وينظر في أحوال الموت والحياة وفي أحوال القيامة والبعث والحشر والحساب، ورؤية الله تعالى وأهل النظر في هذا لعلم يتمسكون أولاً بآيات الله تعالى من القرآن، ثم بأخبار الرسول ﷺ، ثم بالدلائل العقلية، والبراهين القياسية، وأخذوا مقدمات القياس الجدلي والعادي ولواحقهما من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها. ويعبرون في عباراتهم بالجوهر والعرض والدليل والنظر والاستدلال والحجة، ويختلف معنى كل لفظ من هذه الألفاظ عند كل قوم، حتى أن الحكماء يعنون بالجوهر شيئاً، والصوفية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً، وعلى هذا المثال، وليس المراد في هذه الرسالة تحقيق معاني الألفاظ على حسب آراء القوم، فلا نسرع فيها، وهؤلاء القوم مخصوصون بالكلام في الأصول وعلم التوحيد ولقبهم المتكلمون، فإن اسم الكلام اشتهر على علم التوحيد»[١]. انتهى.

فأنت ترى أن الإمام الغزالي يذكر أن علم الكلام هو علم التوحيد، وأن مباحثهم في العقائد، وهي شريفة لذاتها، ولكنه اعترض على بعض استعمالاتهم لألفاظ، ونحن نرى أنه يبالغ قليلاً في الاعتراض عليهم باختلاف المعاني والمصطلحات، فإن هذا الاختلاف من طبيعة تعدد العلوم، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا كان مضبوطاً عند أهل كل علم، وليس استمدادهم لأصول المنطق من أهل الفلسفة بوجه للاعتراض عليهم، ولا أظن الغزالي أراد ذلك، ولكنا نشير إلى هذا المعنى لئلا يتوهم منه بعض الخائضين في كتب الغزالي بما لا يعون ذلك، فإن الغزالي نفسه حضَّ على علم المنطق، وقال إنه لا ثقة بعلم مَن لم يكن عالماً بهذا الميزان، وألف فيه الكتب العديدة، وجعله مقدمة وتمهيداً لعلم الأصول، وذلك في كتاب المستصفى، الذي هو من أواخر ما ألفه الإمام الغزالي، فقد ألفه بعد كتاب الإحياء، وبعد سن الخمسين من عمره، فلا يقال إن ما هو مذكور هنا من لمحات يتعارض مع ما صرح به هناك، أو أن الإمام الغزالي متناقض، ولكنه يشير إلى بعض الجهات التي يرى أنه يحسن بالمتكلمين أن يضبطوها وأن ينتبهوا إليها، وليس في ذلك نفي لأصل علم الكلام.

---

(١) الرسالة اللدنية، ص٢٢٧، من مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

وتأمل لو شئت كيف صرح بأن أصل تمسُّك المتكلمين هو آيات الله تعالى وأخبار الرسول عليه السلام، ثم الأدلة العقلية، لتعلم أنه لا يذم أصل علم الكلام، ولكن له بعض الانتقادات على الأسلوب والطريقة، وهذا يمكن أن نعتبره دعوة من الغزالي لإعادة تجديد علم الكلام، لا دعوة منه لنفيه وعدم اعتباره من أصله، وهذا ما فعله المتكلمون من بعده، ولا ندعي أنهم بلغوا الكمال فيه، إذ انتبهوا إلى الأمور الجدلية فقللوا منها، واهتموا زيادة اهتمام بالتدقيق في الأدلة من حيث هي، ومحاولة النظر في المسائل بلا اعتبار معارض أو مخالف. وهذا الملحظ مما يستحق أن تكتب فيه البحوث والرسائل لزيادة بيانه فهو عظيم الخطر والفائدة.

ولا يجوز أن يفهم من كلامه أن كل ما في علم الكلام فاسد، لأنه اعترف في غير موضع كما نقلناه عنه أن له فائدة، وأن فيه حقاً، ولكنه يرى أنه يمكن التوصل إلى نتائجه بغير طريقه غالباً لا دائماً. فلا يصح تعميم بعض عبارات يتلفظ بها، وأن يتمسك بها وتقدم على صريح كلامه.

وقد بين الإمام الغزالي موقفه من تسمية علم الكلام باسم علم التوحيد، وسوف نبين رأيه، إذ للغزالي مشرب خاص، وحرص تميز به على تربية النفس على العبادة، وهذا راجع لا لعلم الكلام من حيث إنه كلام، بل لعلم التصوف والمعاملة، ورأيه معلوم مشهور، ولكنا نورد كلامه في هذا الباب ونعلق عليه لئلا يتوهم بعض القارئين لكتبه منه مخالفة لما وضحناه.

قال الإمام الغزالي وذلك بعد بيان وظيفة المتكلمين وأنها لحراسة عقيدة العوام، وكذلك وضح رأيه في الفقهاء وهو قريب من رأيه في المتكلمين: «فإن قلت: فقد رددت حد المتكلم إلى حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة، كما أن حد البذرقة حراسة أقمشة الحجيج عن نهب العرب، ورددت حد الفقيه إلى حفظ القانون الذي به يكف السلطان شر بعض أهل العدوان عن بعض، وهاتان رتبتان نازلتان بالإضافة إلى علم الدين، وعلماء الأمة المشهورون بالفضل هم الفقهاء والمتكلمون وهم أفضل الخلق عند الله تعالى، فكيف تنزل درجاتهم إلى هذه المنزلة السافلة بالإضافة إلى علم الدين؟

فاعلم أن من عرف الحق بالرجال حار في متاهات الضلال، فاعرف الحق تعرف أهله إن كنت سالكاً طريق الحق، وإن قنعت بالتقليد والنظر إلى ما اشتهر من درجات الفضل بين الناس فلا تغفل عن الصحابة وعلو منصبهم، فقد أجمع الذين عرضت بذكرهم على تقدمهم وأنهم لا يدرك في الدين شأوهم ولا يشق غبارهم ولم يكن تقدمهم بالكلام والفقه بل بعلم الآخرة وسلوك طريقها. وما فضل أبو بكر رضي الله عنه الناس بكثرة صيام ولا صلاة ولا بكثرة رواية ولا فتوى ولا كلام، ولكن بشيء وقر في صدره كما شهد له سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم؛ فليكن حرصك في طلب ذلك السر فهو الجوهر النفيس والدر المكنون، ودع عنك ما تطابق أكثر الناس عليه وعلى تفخيمه وتعظيمه لأسباب ودواع يطول تفصيلها، **فلقد قبض رسول الله ﷺ عن آلاف من الصحابة رضي الله عنهم كلهم علماء بالله، أثنى عليهم رسول الله ﷺ، ولم يكن فيهم أحد يحسن صنعة الكلام، ولا نصب نفسه للفتيا منهم أحد إلا بضعة عشر رجلاً**(١)، ولقد كان ابن عمر رضي الله عنهما منهم، وكان إذا سئل عن

(١) ولقد أساء بعض الكتاب فهمَ كلام الإمام الغزالي هنا، عندما توهم أنّه يذم علم الكلام ذماً مطلقاً، ولم ينتبه إلى أن الغزاليَّ يطلق هذا الحكم على علم الكلام وعلى علم الفقه معاً ولا يفرق بينهما مطلقاً في هذا التوجه، ويستحيل أن يذم الغزالي علم الفقه ذماً مطلقاً، فلذلك كان يجب على أولئك الكتاب المتسرعين أن يفهموا كلام الإمام على وجهه، لا على أنه يذم علم الكلام (علم أصول الدين) ذماً مطلقاً، بل على أنه يقول بفائدته إلى حد معين، كما وضحناه في هذه الرسالة، وكذلك فإنّه يقول إن المطلوب من علم الفقه أمر معين، والمقصود أصالة هو تربية النفس على طلب رضا الله تعالى، وهو علم المعاملة مع الله تعالى، أو كما يسميه الإمام الغزالي علم المكاشفة، أو التحقق بالمعارف والعلوم الشرعية بالعمل بها طلباً لرضا الله. فلا يصح أن يفهم من كلام هذا الإمام أكثر من ذلك، ولا أن تلصق به تهمة التنفير عن علم الكلام، لأن هذا محض خيال ووهم. انظر مثلاً كتاب «الإمام الغزالي» تأليف صالح الشامي، ص٧٢، طبعة دار القلم]. ويوجد غيره كثيرون من أهل العصر مالوا تقليداً إلى هذا القول. وبعضهم مكابرة وعناداً كما صرح بذلك أبو يعرب المرزوقي في غير بحث ومقالة له، وقد أضاف هذا غاية يريد تحقيقها وهي إحلال مقولات ابن تيمية وبعض فلسفات الغربيين (الوضعية) وبعض آراء خاصة له لا تتعدى الأوهام، محلَّ آراء المتكلمين من أهل السنة والجماعة، وقد بالغ في الحط على آرائهم واتهمهم بأنهم تأثروا بفلسفة الفيض والباطنية وأنهم أخذوا من الكنيسة الشرقية والفلاسفة بلا فهم منهم! بل زعم في غير موضع أنهم لا يشكلون سوى عصابة (مافيا على حدّ تعبيره) وعمم هذا الحكم عليهم وعلى =

الفتيا يقول للسائل: اذهب إلى فلان الأمير الذي تقلد أمور الناس، وضعها في عنقه إشارة إلى أن الفتيا في القضايا والأحكام من توابع الولاية والسلطنة، ولما مات عمر رضي الله عنه قال ابن مسعود: مات تسعة أعشار العلم، فقيل له: أتقول ذلك وفينا جلة الصحابة؟ فقال: لم أرد علم الفتيا والأحكام إنما أريد العلم بالله تعالى.

أفترى أنه أراد صنعة الكلام والجدل، فما بالك لا تحرص على معرفة ذلك العلم الذي مات بموت عمر تسعة أعشاره، وهو الذي سد باب الكلام والجدل وضرب صبيغاً بالدرة لما أورد عليه سؤالاً في تعارض آيتين في كتاب الله، وهجره وأمر الناس بهجره.

وأما قولك إن المشهورين من العلماء هم الفقهاء والمتكلمون.

فاعلم أن ما ينال به الفضل عند الله شيء وما ينال به الشهرة عند الناس شيء آخر؛ فلقد كان شهرة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بالخلافة وكان فضله بالسر الذي وقر في قلبه وكان شهرة عمر رضي الله عنه بالسياسة وكان فضله بالعلم الذي مات تسعة أعشاره بموته، وبقصده التقرب إلى الله عز وجل في ولايته وعدله وشفقته على خلقه، وهو أمر باطن في سره، فأما سائر أفعاله الظاهرة

= الصوفية، ولم يفرق بين منحرفين وغيرهم كما يجب على الباحث المنصف! وقد رددنا عليه بعض مقولاته المتهافتة وبينا ضعف رأيه وقوله في ما كتبناه رداً عليه وعلى غيره من المعاصرين الذين يزعمون التجديد والتأسيس للنهضة الفكرية المعاصرة للعرب والمسلمين! وأي نهضة معاصرة يبتغونها على مثل هذه الأفكار الناقضة لأصول المسلمين.

وممن نبه إلى ما ذكرناه د. محمد ثابت الفندي وذلك في مقالته التي ألقاها في الذكرى الألفية للغزالي، وهي مهرجان نظم في دمشق، وكانت الكلمة بعنوان «من فلسفة الدين عند الغزالي»، قال: «إن الغزالي لم يتعرض في المنقذ لتجريح كما فعل بالنسبة لعلم الكلام والفلسفة ومذهب الباطنية، ولكنه في الإحياء نراه يقلل من شأن الفقه وهو التفسير التقليدي للإسلام وأحكامه، ولقد كان حذراً فلم يجرح أئمة الفقه الأربعة إذ كانوا في نظره من حيث أعمالهم وسيرتهم الشخصية علماء بالآخرة بالإضافة إلى علمهم بالفقه نفسه، وإنما ركز طعنه فيمن اقتدى بفقههم وحده دون علمهم بالآخرة وهم الفقهاء، فهو يقول: ما ذكرناه ليس طعناً فيهم (الأئمة)، بل هو طعن فيمن أظهر الاقتداء بهم منتحلاً مذاهبهم وهو مخالف لهم في أعمالهم وسيرهم، لقد اتبعهم فقهاء العصر... على خصلة واحدة وهي التشمير والمبالغة في تفاريع الفقه». انتهى. [انظر المقال المذكور، ص٩١]، وهذا الكلام مؤيد لنا في فهمنا لجهة ذم الغزالي لعلم الكلام.

فيتصور صدورها من طالب الجاه والاسم والسمعة والراغب في الشهرة، فتكون الشهرة فيما هو المهلك، والفضل فيما هو سر لا يطلع عليه أحد، **فالفقهاء والمتكلمون مثل الخلفاء والقضاة والعلماء،** وقد انقسموا، فمنهم من أراد الله سبحانه بعلمه وفتواه وذبه عن سنة نبيه ولم يطلب به رياء ولا سمعة، فأولئك أهل رضوان الله تعالى وفضلهم عند الله لعملهم بعلمهم ولإرادتهم وجه الله سبحانه بفتواهم ونظرهم، فإن كل علم عمل فإنه فعل مكتسب، وليس كل عمل علماً، والطبيب يقدر على التقرب إلى الله تعالى بعلمه فيكون مثاباً على علمه من حيث إنه عامل لله سبحانه وتعالى به، والسلطان يتوسط بين الخلق لله فيكون مرضياً عند الله سبحانه ومثاباً، لا من حيث إنه متكفل بعلم الدين، بل من حيث هو متقلد بعمل يقصد به التقرب إلى الله عز وجل بعلمه»[1]. انتهى.

وأنت تعلم مما أورده أنه ما أراد مما ذكره إلا أن علم الكلام (أصول الدين) وعلم الفقه يراد بهما علم ظاهر، والمقصود حقيقة إنما هو العلم الباطن، والمراد بالعلم الباطن علم معاملة الله تعالى، والتحقق بطلب رضاه، وأن يكون عمل الإنسان كله تابعاً لأحكامه وخضوعاً لقضائه على وجه الرضا. ومن الواضح أن مجرد علم الفقه وعلم الكلام من دون انضمام حقيقة الإخلاص وحسن التوجه لله تعالى لا يفيان بهذا الغرض. بل إن هذا المقصود المهمَّ لا يُتَوصل إليه إلا بتغيير ما في الأنفس حتى لا يكون فيها إلا رؤية تدبير الله تعالى وقصد رضائه. وهذا القدر لا يناقض كما ترى كون علم الكلام مهماً من مهمات الدين، ولا كون الفقه مهماً من مهمات الدين. فاحرص على هذا الفهم كي لا تغوص في الأوهام.

وكلامه على الجملة حسن، إلا أنا لا نوافقه في قوله إن أحداً من الصحابة لم يكن يحسن صنعة الكلام، فإنا إذا قلنا إن الكلام هو علم الدفاع عن العقائد الدينية ودفع الشبهات والشكوك الواردة عليها، فإنه لا يصح أن نقول بعدم علم الصحابة به، غاية الأمر، أن الشبهة في ذلك الزمان لم تكن متوافرة وذلك ببركة صحبة النبي وتعلمهم منه، وإبطال كفر الكافرين، وشدة حرصهم في ذلك الزمان على دفع الفتن والشبهات، وتفضيلهم العمل الذي يترتب عليه رضا الله تعالى، وهو ما يسميه الإمام الغزالي بالمكاشفة، وهو ما وقر في نفس أبي بكر وفضل

(١) انظر كتاب الإحياء، باب العلم الذي هو فرض كفاية، ص٣١-٣٢، طبعة دار الكتاب الحديث.

به غيره، وهو الذي يسميه الغزالي بحقيقة علم التوحيد، فهذا كله هو الباعث على عدم انتشار البدع وعدم الحاجة الشديدة للكلام في الشبه، فلم يكن ثمة شبه آنذاك.

ومن هذا الباب فإن الغزالي لا يعترف أن مجرد المحاججة والمناظرة للخصوم هو المسمى بعلم التوحيد، ولكن التوحيد هو ما يستقر في القلوب ليدفعها إلى العمل المتشوف لرضا الرحمن، وهو علم المكاشفة الذي يسعى الغزالي لتحقيقه في القلوب، وإحيائه بين الناس. وإلا فالغزالي لا يذم علم الجدال عن العقائد الإيمانية، كما تقرر لدينا، غاية الأمر أنه لا يقول إن هذا الجدل وحده يؤكد التوحيد ـ بالمعنى السابق ـ في نفوس الناس.

ومما يؤكد ذلك، قوله: «اللفظ الثالث التوحيد: وقد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طريق المجادلة والإحاطة بطرق مناقضات الخصوم، والقدرة على التشدق فيها بتكثير الأسئلة وإثارة الشبهات وتأليف الإلزامات، حتى لقب طوائف منهم أنفسهم بأهل العدل والتوحيد وسُميَ المتكلمون العلماءَ بالتوحيد، مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيء في العصر الأول بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح باباً من الجدل والمماراة؛ فأما ما يشتمل عليه القرآن من الأدلة الظاهرة التي تسبق الأذهان إلى قبولها في أول السماع فلقد كان ذلك معلوماً للكل.

وكان العلم بالقرآن هو العلم كله، **وكان التوحيد عندهم** عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين، وإن فهموه لم يتصفوا به: **وهو أن يرى الأمور كلها من الله عز وجل رؤية تقطع التفاته عن الأسباب والوسائط، فلا يرى الخير والشر كله إلا منه جل جلاله**؛ فهذا مقام شريف إحدى ثمراته التوكل كما سيأتي بيانه في كتاب التوكل. **ومن ثمراته أيضاً ترك شكاية الخلق، وترك الغضب عليهم، والرضا والتسليم لحكم الله تعالى**»[(١)]. انتهى.

وهذا النصُّ يبين بدقة جهة اعتراض الغزالي على علم الكلام وهي الجهة نفسها التي يعترض بها على الفقهاء وغيرهم من علماء الرسوم، فليس هذا الموقف مختصاً بعلم الكلام، كما يتوهمه البعض!

---

(١) الإحياء، باب ما بدل من ألفاظ العلوم.

والدليل على موقفه الذي وضحناه من علم الكلام، ما قاله في الإحياء: «فإن قلت: فلم لم تورد في أقسام العلوم: الكلام والفلسفة، وتبين أنهما مذمومان أو محمودان؟

فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع، ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، ونبغت جماعة لفقوا لها شبهاً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً، **فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه، بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة، وذلك إلى حد محدود** سنذكره في الباب الذي يلي هذا إن شاء الله تعالى»[(١)]. انتهى.

فهو إذن يحكم على علم الكلام بأنه من فروض الكفايات بلا تردد، ولا توجس، وأنه مفيد إلى حد معين، وهذا الذي نريد تأكيده في رسالتنا هذه، وإثبات أنه هو رأي الغزالي، خلافاً لمن زعم أنه نافر عن علم الكلام بالكلية، عازف عنه، نافٍ لأي فائدة له، وغير ذلك من توهمات تخالف ما يقرره الغزالي عن نفسه[(٢)].

---

(١) انظر الإحياء، باب العلم الذي هو فرض كفاية، ص٣١. وقد ذكرنا نحن تفصيل موقف الغزالي من علم الكلام ومبلغ الحاجة إليه في هذه الرسالة.

(٢) ولا يخفى أن موقف الغزالي من الفلسفة، قد وضحه في الإحياء وفي غيره من الكتب وحاصله أن أكثرها هذيانات، وأنها ليست علماً برأسها، بل مؤلفة من أربعة أجزاء، الأول: الهندسة والحساب، وهما مباحان، ولا يمنع عنهما إلا من يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة. والثاني: المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه، وهو داخل في علم الكلام. ولا مانع منه كما هو مشهور من قول الإمام الغزالي، بل في كلامه ما يفهم أنه فرض كفاية. والثالث: الإلهيات وهو بحث عن ذات الله تعالى وصفاته وهو داخل في علم الكلام أيضاً، والفلاسفة لم ينفردوا بنمط آخر من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة. إذن في علم الكلام غنية عن الفلسفة من هذه الجهة، وفي علم =

وقال الإمام الغزالي: «**نعم لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذِكْرُ أدلة المتكلمين أحدَ أسباب الإيمان في حق بعض الناس ولكن ليس ذلك بمقصورٍ عليه وهو أيضا نادرٌ.**

بل الأنفع في معرض الوعظ كما يشتمل عليه القرآن.

فأما الكلام المحرر على رسم المتكلمين فإنه يشعر نفوس المستمعين بأنه فيه صنعة جدلٍ لِيَعجزَ عنه العامّيّ لا لكونه حقاً في نفسه. وربما يكون ذلك سبباً لرسوخ العناد في قلبه.

ولذلك لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين ولا للفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من الاعتزال أو بدعة إلى غيره، ولا عن مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة ولا على العكس. وتجري هذه الانتقالات بأسباب أخر، حتى في القتال بالسيف.

ولذلك لم تجر عادة السلف بالدعوة بهذه المجادلات بل شددوا القول على من يخوض في الكلام ويشتغل بالبحث والسؤال.

وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرّحنا بأن الخوض في الكلام حرامٌ لكثرة الآفة فيه، إلا لأحد شخصين:

= الكلام على طريقة أهل السنة سلامة من الوقوع في البدعة والكفر، لأن علم الكلام السني قائم على بيان المغالطات التي وقع فيها الفلاسفة ونحوهم من المخالفين. والرابع: الطبيعيات، وبحث الفلاسفة فيه بعضه مخالف للشرع وبعضه غير مخالف، ولا يختص هذا العلم بالفلاسفة، بل إن الكثير من العلماء ممن ليسوا بفلاسفة يشتغلون بهذا العلم، ويبتعدون عن مغالطات الفلاسفة. [هذا خلاصة ما في **الإحياء**، مع بعض توضيح، انظره في ص٣١، باب العلم الذي هو فرض كفاية].

فإذا كان هذا هو حاصل رأي الغزالي في الفلاسفة وما يشتغلون فيه، فإننا نتعجب من بعض المتحذلقين الذين يدعون بكل قوتهم إلى ذمِّ علم الكلام مطلقاً، وإلى إحلال الفلسفة محله، وفوق ذلك كله يزعمون أنهم يمثلون في ذلك التوجه رأي الإمام الغزالي وطريقته، فكيف استطاعوا أن يجمعوا بين هذه التناقضات والدعاوي.

وحاصل قول الغزالي أن في بحوث المتكلمين غنى عن مغالطات الفلاسفة، وخاصة علم الكلام على طريقة أهل السنة، فهو علم محرر، نقد فيه المتكلمون أقوال المتفلسفة وابتعدوا عن ما وقع هؤلاء فيه من مفاسد.

- رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظيّ ولا بخبر نقليّ عن رسول الله ﷺ، فيجوز أن يكون القول المرتب الكلاميّ رافعاً شبهته، ودواءً له في مرضه، فيُستعمَل معه ذلك ويخرِسُ عنه سمعُ الصحيح الذي ليس به ذلك المرض، فإنه يوشك أن يحرّك في نفسه إشكالاً ويثير له شبهة تمرِّضُهُ وتستنزله عن اعتقاده المجزوم الصحيح.

- والثاني: شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين، ثابت الإيمان بأنوار اليقين، يريد أن يحصل هذه الصنعة ليداوي بها مريضاً، إذا وقعت له شبهة، وليفحم بها مبتدعاً إذا نبغ، وليحرس به معتقده إذا قصد مبتدع إغواءه.

فتعلُّم ذلك بهذا العزم كان من فروض الكفايات، وتعلُّم قدر ما يزيلُ به الشك ويدرأ الشبهة في حق المشكل فرضُ عينٍ، إذا لم يمكن إعادة اعتقاده المجزوم بطريق آخر سواه»[1]. انتهى.

فهذا الكلام تصريح من الإمام الغزالي في أحد كتبه المهمة المشهورة بأن الكلام له فائدة، وأنه مهم في بعض الأحيان، وهذا الحكم حكم المنصفين، وهو موقف علماء أهل السنة من هذا العلم الجليل وليس تفرداً من الإمام الغزالي كما يحلو للبعض أن يصوره.

وها هنا ملاحظة، وهي أن أكثر طريقة المتقدمين من المتكلمين إلى زمان الإمام الغزالي كانت معتمدة على الإلزام والجدال، بخلافها عند المتأخرين منهم التي صارت تعتمد اعتماداً أكثر على تحقيق الأدلة والنظر فيها من حيث هي، لا بالنظر إلى قائلها، فصار النظر في تحقيق الأدلة والمعاني مقصوداً بالذات، وأنا لا أشك في أن الإمام الغزالي كان ملاحظاً لطريقة المتقدمين الكلامية، ولذلك كان يحكم على الكلام بما حكم مما ذكرناه، ولو أنه عرف طريقة المتأخرين عند اختيارها لمال إليها، وكفّ عن ذمها بمثل هذه الطريقة التي سلطها على طريقة المتقدمين.

وعلى كل الأحوال فهو مع ذلك كله لم يذم الكلام ذماً مطلقاً، ولكنه خصَّص وقيد، ولم ينفِ كل فائدة لعلم الكلام، بل إنه أثبت له فائدة لو استعمل استعمالاً مناسباً.

---

(١) فيصل التفرقة، ص٢٥١، من مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر.

بل إنه لم يكتف بعدم الذم المطلق فقد أوجبه على سبيل الكفاية كما فعل في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وغيره من الكتب، فقد قال: « فإن قلت: مهما اعترفت بالحاجة إليه في دفع المبتدعة والآن قد ثارت البدع وعمّت البلوى وأرهقت الحاجة فلا بدَّ أن يصير القيام بهذا العلم من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الأموال وسائر الحقوق كالقضاء والولاية وغيرهما، وما لم يشتغل العلماء بنشر ذلك والتدريس فيه والبحث عنه لا يدوم، ولو ترك بالكلية لانْدرسَ وليس في مجرد الطباع كفاية لحلّ شُبَه المبتدعة ما لم يتعلم فينبغي أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضاً من فروض الكفايات بخلاف زمن الصحابة رضي الله عنهم فإن الحاجة ما كانت ماسة إليه.

فاعلم أن الحق أنه لابد في كل بلد من قائم بهذا العلم مستقلّ يدفع شُبه المبتدعة التي ثارت في تلك البلدة، وذلك يدوم بالتعليم، ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير، فإن هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء، وضرر الغذاء لا يحذر، وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر.

فالعالم الذي ينبغي أن يَخَصَّصَ بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال:

إحداها: التجرد للعلم والحرص عليه، فإن المحترف يمنعه الشغل عن الاستتمام وإزالة الشكوك إذا عرضت.

الثانية: الذكاء والفطنة والفصاحة، فإن البليد لا ينتفع بفهمه والفَدْم لا ينتفع بحجاجه فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه.

الثالثة: أن يكون في طبعه الصلاح والديانة والتقوى ولا تكون الشهوات غالبة عليه، فإن الفاسق بأدنى شبهة ينخلع عن الدين فإن ذلك يحل عنه الحجْر ويرفع للسد الذي بينه وبين الملاذ فلا يحرص على إزالة الشبهة بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكليف فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه.

وإذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك أن هذه الحجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن من الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل

في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس، وإذا فهموها اعتقدوا أنها شعوذة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبيس، فإذا قابله مثله في الصنعة قاومه.

وعرفت أن الشافعي وكافة السلف إنما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي نبهنا عليه. **وأن ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما من مناظرة الخوارج وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر وغيره كان من الكلام الجلي الظاهر، وفي محل الحاجة، وذلك محمود في كل حال.**

نعم قد تختلف الأعصار في كثرة الحاجة وقلتها، فلا يبعد أن يختلف الحكم لذلك، فهذا حكم العقيدة التي تعبّد الخلق بها حكم طريق النضال عنها وحفظها فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة، فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات، وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق، وبحسب التعرض، وبحسب قبول المحل وطهارة القلب، وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولايبلغ ساحله»(١). انتهى.

فعلم الكلام إذن واجب على الكفاية، بهذه الشروط التي ذكرها الإمام الغزالي، وهذا الكلام هو الكلام الحق، وهو ما عليه أهل السنة قاطبة، فإنهم قد منعوا الخوض في الدقيق من الكلام مع العوام، ومنعوا إثارة الشبه عند سكون النفوس، فما قرره الإمام الغزالي ليس قولاً له وحده بل إنّ جماهير أهل الحقِّ وافقوه في ذلك، بل إنهم بذلك قائلون من قبله ومن بعده. فهذا هو تحرير مذهبهم، وغاية ما فعله الإمام الغزالي إنما هو توضيحه وتحريره والرد على من شكك فيه، أو شك في نجاعته وفائدته.

ولكن الحاجة قد تدفع المؤمن بالإسلام إلى الدفاع عنه أمام من يدعي التعمق من المتفلسفة، أو لكي يزيل شبهة علقت في أذهان الناس ممن يفكرون في هذه الأمور، فإن على

---

(١) الإحياء، كتاب قواعد العقائد، الفصل الثاني، ص١٠٠-١٠١. طبعة دار الكتاب الحديث.

العلماء أن يعملوا على إزالة الشبهة لإقامة الحجة على الخلق. والتعمق والتدقيق في الأدلة في هذه الأحوال واجب على الكفاية، وفرض لازم لا يزول.

ويتبين لنا من هذه الجولة في كتب الإمام، أنه لم يختلف رأيه في علم الكلام في أول أمره عنه في آخره، فعين المعاني التي يذكرها في كتاب الاقتصاد ونحوه من أوائل كتبه، هو عينه الذي يقرره في أواخر كتبه ما بعد الإحياء. وليس لنا أن نفترض أنه تغير رأيه، أو نحرف أقواله جبراً لنصرفها عن هذا الموقف المتعقل الحكيم، لمجرد هوى في أنفسنا، أو لهدف وغاية تدفعنا.

فعلى أهل الحق الاهتمام بهذا العلم الجليل، والاستفادة منه وتعليمه لمن يستحقه بالطريقة اللائقة، ليتمكن من الانتفاع به والنفع. وقد جربت الكلام، فنفعني ونفع غيري من طلاب العلم، وانتفع الكثير من العوام عندما استعملناه بحكمة ودراية، فقربهم إلى أهل الحق، وكسر عنهم تشكيكات المشبِّهة والمتفلسفة، وأزال عنهم ترددات النفوس وغائلتها. ونحن لا نزكي أنفسنا ولا أحداً على الله تعالى، ولكن نقول هذا قدر جهدنا، ولا أحد من العاملين بمعزل عن الغلط والزلل؛ فمن لم يزلّ لم يعمل.

ولو دقق أهل الرأي النظر، لعرفوا أن أهل الشُّبَه وأصحاب المذاهب الباطلة قد انتشروا في الأرض في هذا الزمان، لا أعني فقط المبتدِعة من الإسلاميين، بل أقصد أيضاً الملحدين والكفار المنكرين لأصل الديانة، وهؤلاء صاروا يستطيلون على الناس بما يوهمونهم به من كلمات مرسومة مرتبة يصورونها على أنها مصدر الحق، ومنشأ التحقيق، وأساس الكشف عن العلم الصحيح. وكثيراً ما رأينا الناس ينخدعون بهذه الآراء الباطلة، والانحرافات المتوهمة، فيَزِلُّون، ويتركون هذا الدين من أصله لمجرد تشكيكات باطلة تحوم بأوهامهم، ولا يجدون أهلاً مستقراً يزيلها ويفسد سلطانها عليهم. فمن أدرك هذا الواقع من أولي الأمر، وأهل الحل والعقد، عَرَفَ بما لا يترك مجالاً للشك أن علم الكلام من أهم العلوم في هذا الزمان، فالبدعة قد انتشرت، والهوى قد غلب أصحاب الحق، ولا بدَّ للناس ممن يتكلم للدفاع عن هذا الدين.

* * *

آراء بعض الكُتّاب في موقف الغزالي
عرض ونقد

مع صراحة الإمام الغزالي ووضوحه في عرضه لرأيه وموقفه من علم الكلام، وبعض القضايا المهمة الأخرى، إلا أننا نرى بعض الكتّاب يميلون إلى نسبة غير ما صرَّح به في كتبه المشهورة، ومنها الإحياء، وإلجام العوام، والمنقذ من الضلال، والاقتصاد في الاعتقاد، وغيرها، ويحاولون بكل ما أوتوا من قوة أن ينسبوا إليه رأياً غريباً خلاصته أنه تراجع عن تأييده لعلم الكلام وأبطل قوله بمنفعته مهما كانت محصورة. ثم صار يميل إلى القول بالكشف والإلهام، والانحراف عن طريق العقل والبرهان انحرافاً مطلقاً. وهذا الرأي نراه نحن محض خيال، أو وهماً يتوهمه هؤلاء، يميلون إليه لغايات يرونها، أو ربما يعتقدون هم بهذه الآراء، فيحاولون أن يجعلوا الإمام الغزالي قائلاً به، فهو نوع من التحريف القصدي أو الجهلي المركب لأقوال الإمام الظاهرة، وترجيح ما هو غير ظاهر عليها، بحجة أن الإمام أشار إشارات ولَمَّح بتلميحات إلى ما يزعمونه، ولو كانوا يعرفون حقيقة الإمام الغزالي لعرفوا أنه أقوى من أن يكتفي بالتلميح إلى قول يرى حقيته وصوابه، ولا سيما إذا كان خطيراً كهذا الرأي. ولو كان فعلاً يعتقد بطلانَ علم الكلام بالمرة، لصرح بذلك، وأنكر الكتب التي ألفها في ذلك العلم، ولم يكن ليمنعه من ذلك مانع، فلم يكن فاقداً للشجاعة ولا للصدق، ولا لقوة الحجة لإظهار رأيه الجديد، ولكننا نراه إلى نهاية حياته يقول بالموقف نفسه الذي أظهرناه في دراستنا لكتابي إلجام العوام والمنقذ من الضلال. فإنَّ الظاهر من القول هو المستحق للنسبة إلى صاحبه، لا الخفي المتوهم أو ما يُزعَم أنَّ صاحبه أشار إليه، خاصة إذا كان مخالفاً لما ينشره بصريح قوله، وما أودعه أكثر كتبه.

ولو كان فعلاً قد قلاه ولم يشتغل به من بعد فلا يلزم من ذلك بطلانه، ولو كان يرى الترشيد والاقتصاد فيه إلى أعلى درجة لم يكن ذلك بملزم لنا وقد تكالب على الإسلام الطاعنون من كل حدب وصوب بما لا نجد الآن أنجع لدفعه من الكلام والمنطق. وقد نرى في كلام الغزالي انسياباً وحماسة عند كلامه في سلبيات أمر فيظن أنه إحدى الكبر، فهذا أسلوب الغزالي الذي لا يخلو عن مبالغة ورشاقة وبيان ليستولي على القلوب ويؤثر فيها أثراً كبيراً، تعرفه إذا قرأت له في جانب الإثبات والإيجابيات. إلا أن هذا الإمام الكبير لا يجانب الإنصاف، وحسبه تواضعاً أن يقول إن حكمه يمكن أن يتغير بحسب الحاجة والظروف والأحوال.

ونحمد الله أنه يوجد العديد ممن أظهر قول الإمام على حقيقته، وأوضحه كما أراده صاحبه، وسوف نذكر فيما يأتي آراء بعض الكتاب في موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، وسنحاول ألا نطيل على القارئ خاصة بعدما أظهرنا الأمر غاية الإظهار.

أولاً: رأي الدكتور طه الدسوقي الحبيشي في كتابه «الجانب الإلهي في فكر الإمام الغزالي ـ عرض وتحليل»:

قرر د. الحبيشي أن الغزالي وضح موقفه من علم الكلام من خلال وظيفة علم الكلام ومدى فائدته، وقد لخص وظيفة هذا العلم في أمرين:

الأول: الرد على أهل الزيغ، وقد أجاد فيها المتكلمون، وانتقد الغزالي المتكلمين بأنهم اعتمدوا على مقدمات مسلمة عند الخصوم وقد لا تكون مرضية عندنا، وسوّغ هذا الاعتماد بأن من الحصافة عند الذكي أن يعتمد في مناظرته اختصار الطريق بأخذ مسلمات ويستنتج منها نتائجه ما دامت تنفعه في دعوته. وبأن هذه المقدمات كانت مشهورة بين العامة والخاصة، فاستغل المتكلمون ثقة الجمهور بها وبنوا عليها بعض نتائج تخدم دعوتهم[1].

---

(١) المرجع المذكور، ص١٤.

أقول: المتكلمون إن اعتمدوا على مقدمات مسلمة لإفحام الخصوم فقط، فهذا أمر صحيح لا عيب فيه ولا اعتراض به عليهم. وإن أخذوا المقدمات لمجرد كونها مسلمة أو مشهورة عند الخصم أو عند الناس ليبنوا عليها أدلة على عقائدهم، فهذا قد ينفع ما دامت المقدمات مشهورة، فإن زالت شهرتها، وهي منبع قوة هذه المقدمات، زالت الفائدة من المقدمات، بل بطل الاستدلال بها إن كانت باطلة في نفسها.

فالصحيح القول إن العلماء لا يصح لهم أن يبنوا على مقدمات مشهورة غير صحيحة في نفس الأمر عقائد دينية، أما لو كانت صحيحة في نفس الأمر ولكن منبع قوتها هو نفس شهرتها بين الناس، فلا بأس في استخدام هذه المقدمات، بل أشار الغزالي نفسه إلى صحة الاستدلال بها، وذكر أن كثيراً من حجج القرآن على هذا المدار، كما نقلنا نصَّه في بياننا لموقفه من علم الكلام، في نصٍّ من نصوص كتابه إلجام العوام.

فالصحيح إذن تقييد الاعتراض على العلماء إن أقدموا على تبني مقدمات مشهورة لمجرد كونها مشهورة، دون اعتبار صحتها في نفسها، ليقيموا عليها عقائد الإيمان. أما إن كانت مع شهرتها صحيحة، فلا اعتراض عليهم. وإذا كان في هذا إشارة إلى تسليم قضية الخصم الباطلة جدلاً لبيان فسادها باللوازم فهذا سبيل حق لا غبار عليه وإن جعلوها في كلامهم، لكنهم لا يبنون عليها اعتقادهم. فموضع مناظرة الخصوم ليس محلاً لتقرير عقائدنا. بل هو محل مدافعة الأقوال وبيان فسادها.

الأمر الثاني: وهو الذي قصَّر فيه العلماء، كما قال المصنف، أنهم حاولوا بناء العقائد اعتماداً على مناهج علوم إنسانية، مما اضطرهم إلى الإكثار من التقسيمات والتفريعات، والمصطلحات الغريبة، مما لا يفيد من يريد تأسيس عقيدة في النفوس. والغزالي ينفي غلبة إفادة هذا النحو من المنهج في بناء الاعتقاد الصحيح، ولكنه يعترف بوجود فائدة ما لبعض الناس فيه[١].

---

(١) انظر: الكتاب المذكور، ص١٤-١٦.

أقول: طرق الاستدلال على العقائد، إما أن يشترط فيها أن تكون منصوصاً عليها، أو لا يشترط ذلك، ومن المعلوم أن هذا الشرط غير صحيح فيها، وإلا لبطل أن يكون الدليل دليلاً إلا إن كان منصوصاً عليه، وهو باطل، فالأمر بالنظر جاء بمطلق النظر، وهو مصحح للنظر بأي أسلوب صحيح، سواء كان منصوصاً عليه في الشريعة، أو غير مذكور فيها مطلقاً، فما دام صحيحاً، فللإنسان أن يستدل به على العقائد الدينية. وتعترضنا الآن مسألة معرفة كونه صحيحاً، أو غير صحيح، فإما أن يعرف ذلك بضرورة العقل، أو بالنظر، أما ما عرف صحته بضرورة العقل وبداهته، فلا إشكال فيه؛ وأما ما يعرف صحته بالنظر، فهذا يحتمل الخلاف، فقد يصحح بعض العلماء الاحتجاج بدليل على عقيدة ما ويبطل بعضهم ذلك الاحتجاج، وهذا في محل الاجتهاد السائغ ما دام هذا الدليل غير منصوص عليه في الشريعة، فإن نظر واحد من العلماء في وجه دلالة وزعم أنها صحيحة فله أن يقول بها، وإن لم يوافقه عليها غيره من العلماء، وفي هذا فليتنافس المتنافسون. وبناء على ذلك فلا يجوز اعتبار وجه الدلالة في هذه الحال متعبداً بها من عند الله تعالى، ولكنها تكون اجتهاداً من العلماء، والاجتهاد كما يلاحظ هنا، ليس اجتهاداً في نفس الاعتقاد لأنه يؤخذ مسلماً من الشريعة، بل الاجتهاد إنما يكون في وجه الدليل عليه، ومن الطبيعي والحال هذه أن يكون الاستدلال إنسانياً، أي بجهود الإنسان، وهذه تحتمل الصحة والخطأ، وبناء على ذلك يخطئ العلماء من أهل السنة بعضهم بعضاً، أو ربما يعترض الواحد منهم على بعض ما قرره في كتاب آخر، ولا يؤدي ذلك إلى تبديع أو تكفير.

خلاصة ذلك، أن كون المناهج الاستدلالية باجتهاد الإنسان، لا يستلزم الحط على علماء الكلام، لأن الأمر الشرعي جاء بالنظر في الأنفس والآفاق مطلقاً، ولم يتمَّ تحديد طرق النظر بوسائل ومناهج دون أخرى.

ويخلص الدكتور إلى أن الإمام الغزالي اعتمد أن هذا العلم ـ علم الكلام ـ علم ديني مهمٌّ، وهذا صحيح، كما رأينا من نصوص الغزالي نفسه، ولكن درجة أهميته لم تصل لأن

يكون فرض عين على كل مسلم، ولكنه فرض كفاية. ويوضح بأسلوب جيد أن القول بأنه فرض كفاية لا يستلزم عدم فائدته، ولا عدم الحاجة إليه(١).

ولا يخفى أن كون الطب فرض كفاية في المجتمع، لا يستلزم عدمَ فائدته، بل إنَّ فرض الكفاية قد يكون من بعض الجهات أهمَّ من فرض العين، كما هو متقرر في علم الأصول.

ونحن نرى أن د. الحبيشي قد وُفِّقَ إلى حدٍّ عظيمٍ في بيان رأي الغزالي في «علم الكلام»، مع ملاحظة ما استدركناه عليه مما اعتمد فيه على فهمه لكلام الغزالي.

ثانياً: رأي الدكتور عبد الأمير الأعسم:

قرر د. الأعسم أن المعرفة التي وصل إليها الغزالي هي معرفة ذوقية باطنة، لم تكن وليدة العقل الفطري، ولا وليدة البرهان الكلامي، بل تتفجر من القلب كينبوع ماء صاف.

وهذا الرأي إن قصد به أن الغزالي قد أحرز بالذوق علماً جديداً مغايراً للعلوم التي كشفت عنها العلوم الشرعية التي برع بها، فقد بينا في هذا البحث أن الإمام الغزالي لا يقصد بالمعرفة الكشفية أو الذوقية معرفةً مخالفة للمعرفة الباطنة، ولا مناقضة لها، بل إن غاية ما أراده بها هو التحقق بالأخلاق العالية التي يكون بناء عليها عمل الإنسان متوجهاً لله تعالى لنيل رضاه، لا لمفخرة ولا لرياسة. والدكتور الأعسم اعتمد على رأي صاحِبَـيْ كتابِ «**تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**»(٢)، ولعله يشير أو هما إلى تأثر الغزالي بنوع من الإشراق القائل بأن العلم نابع من النفس، وما عليها إلا تذكُّره بعد أن نسيَـتْه، وقد توجد عبارات من الغزالي تشير إلى هذا المعنى، ولكننا لسنا مع هذا الاتجاه الذي يحيل الغزالي إلى نوع من الباطنية

---

(١) المرجع السابق، ص١٧-١٨.

(٢) وهما حنا الفاخوري، وخليل الـجُرّ. والكتاب مطبوع بمكتبة لبنان ناشرون في مجلد واحد ضخم، وله طبعة سابقة في مجلدين. وقد اعتمد الدكتور الأعسم على قولهما: «لأن المعرفة التي توصل إليها هي معرفة ذوقية باطنة، لم تكن وليدة العقل النظري، ولا وليدة البرهان الكلامي، بل تتفجر في القلب كينبوع ماء صاف». انتهى. ص٦٤٣، وقد عقدا فصلاً خاصاً في نظرية المعرفة عند الغزالي. ص٦٩٤-٧٠٧.

التي أنكرها تمام الإنكار في كتبه تصريحاً لا تلويحاً. والمرجع عندنا في فهم كلماته أن هذه المعرفة نوع من الإلهام من الله تعالى أو الملائكة، فهي عند الغزالي ترد إلى القلب ولا تنبع منه، وقد يعبر الغزالي في بعض الأحيان بعبارات مثل النفس الكلية والعقل الكلي، وهذه التعبيرات منشأ إرجاعه إلى الإشراق الفلسفي المنبوذ، ولو أرجعنا ذلك إلى إلهام من الملائكة لتمَّ الأمر على ميزان الشريعة. وهو ينص على أن طريق المعرفة تنقية النفس بعدم الالتفات إلى العلوم الحسية، بل أن يعمل الإنسان جهده ليصل إلى إزالة الغواشي والشوائب ليتلقى رحمة الله تعالى وتعليمه اللدني، بعد استحقاقه بما اجتهد فيه من معاملة قلبية، وهذا القدر الذي يصرح به الغزالي لا يفضي به إلى إشراق فلسفي مخالف للشريعة. والأمر ما يزال بحاجة إلى مزيد تجلية لعلنا نكتب فيه بحثاً خاصاً نجمع فيه عبارات الإمام الغزالي ونعمل على تجليتها، ونحاول أن نكشف معانيها، ونشير إلى مواضع الخلل فيها أو مناشئ الزلل.

ولولا أنا نبحث هنا في موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، كما أخذنا على أنفسنا لكشفنا لك من دقيق المعاني ما تنبهر به نفس المؤمن.

وقال د. الأعسم: «لقد فشل الغزالي قبل دراسة كل هؤلاء مع علم الكلام، فقد اعتبره «غير واف بمقصوده»[(١)]، الذي يرتكز على «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»، ومع خطر هذا العلم فمن الممكن أن تكون النفس التي تستشعر المرض في بواطنها واجدة علاجها فيه»[(٢)].

وقال في هامش الكتاب في الصفحة نفسها: «وكأنَّ الغزالي مع عدم ثقته بعلم الكلام، يريد أن يؤكد على ناحية مهمة فيه، وهي أنه يحوي على كثير من الأصول التي يمكن بواسطتها أن تشعر النفس بالأمان الديني الذي أشار إليه في أكثر من موضع من كتابه «إحياء علوم الدين»، ومن هنا يأتي تقسيمه لفرق الكلام: (أ) فرقة ضالة، (ب) فرقة محقَّة. لكن

---

(١) نقله عن المنقذ من الضلال، والعبارة التالية بين علامتي التنصيص أيضاً.

(٢) كتاب «الفيلسوف الغزالي»، ص٦٩.

الفرقة المحقة نفسها لم تسلم من الغرور لأن رجالها ظنوا الجدل أنه أهم الأمور وأفضل القربات في دين الله». انتهى.

وقد بينا نحن في هذا البحث أن علم الكلام علم معتبر لبعض الطوائف من الناس، وأنه مفيد لهم، نعم يمكن أن يستفيدوا من غير علم الكلام أيضاً، لكنه نافع لهم، بلا شك. فعدم الثقة بعلم الكلام التي يزعمها الدكتور هنا، غير سديدة، لأن علم الكلام أسس أصلاً لدفع الشُّبَه وإقامة الأدلة، ودفع الشُّبَه قد اعترف الغزالي بأن علم الكلام كفيل بها عن نفس من طغت عليه إن حَسُنَ توجهه، فهو لا ينزع الثقة بهذا العلم مطلقاً، ولكنه كما قلنا في كلامنا وتحليلنا للمنقذ من الضلال كان يبحث عما يدفعه إلى تحسين معاملته مع الله تعالى بعد معرفته للحق، وتمكنه من أحكام الشريعة فقهاً وعقائد، وهذا هو سبب توجهه إلى التصوف، فغاية الكلام غير غاية التصوف، ولذلك يقول الغزالي إن علم الكلام وافٍ بمقصوده أو بمقصود المتكلمين، من إقامة الحجج ودفع الشبه، ولكنه غير وافٍ بمقصوده هو، وهذا يفسر لماذا قلاه، لأن مقصوده لم يعد دفع الشبه، فلا شبه عنده حينئذ، بل غرضه تحسين المعاملة والسلوك مع رب العالمين بعد تمكنه من العلم والفقه بأصول الدين وفروعها. وتجدر ملاحظة أن التصوف هو آخر العلوم طلباً لا أولها، فلا يتذرع بموقف الغزالي إلا عاجز، فمن بلغ منزلته له أن يقول اكتفيت من الكلام فهو لا يفي بمقصودي، ولن يتهمه أحد بالتقصير إذا أراد أن يتفرغ لعبادة ربه والتقرب منه في آخر عمره بعد كل جهوده العظيمة التي قدمها في الدفاع عن الدين.

هكذا أرى أنه ينبغي أن نفهم كلام الإمام الغزالي لكي يستقيم وجهه، ونحن لا نبحث عن مجرد وجه للجمع بين كلامه المتناقض كما قد يتوهم البعض، فلا تناقض نراه في هذه المسألة أصلاً، ولكن هذا الوجه الذي نقرره في بحثنا هو غاية ما يمكن أن يقال في موقف الغزالي من علم الكلام محرراً ملتئماً مع كلامه هو من غير حاجة أصلاً إلى نقض بعض أقواله ولا إهمال بعضها، بل إننا نرى أقواله كلها تسير بهذا التوجيه وجهة واحدة، وتندفع نحو غاية معلومة.

ثالثاً: رأي الدكتور سليمان دنيا في كتابه «الظاهر والباطن عند الغزالي»:

وهذا الدكتور الباحث من أكثر الناس اهتماماً بالإمام الغزالي، فهو كان السبّاق إلى نشر كتاب «تهافت الفلاسفة» بطبعة حديثة محققة لطيفة، وكذلك طبع «تهافت التهافت»، وغيرهما من كتب الإمام الغزالي وما يدور حوله، وله كتاب مهم في بابه وهو كتاب «الحقيقة في نظر الغزالي»، ونحن لا نريد أن نناقشه في جميع أبواب هذا الكتاب، بل نريد التركيز على مسألة اعتمد عليها اعتماداً عظيماً، وبنى عليها أسس الكتاب، وهذه المسألة تتلخص في أن للإمام الغزالي كتباً أودع فيها عقائد الجمهور، وهي الكتب الكلامية وما يدور في مدارها، ومنها كتاب التهافت، وله كتب أخرى حرَّم إعطاءها للجمهور وإطلاعهم عليها، وهي ما أطلق عليه اسم «المضنون به على غيره أهله». ود. دنيا يعتقد أن من أهم هذه الكتب كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس».

وخلاصة بحث الدكتور الفاضل أن الإمام الغزالي يذكر في هذا الكتاب ما يخالف ما أودعه في كتبه الأخرى، وما يهمنا هنا مما يلائم مبحثنا، أن الغزالي لم يذمَّ علم الكلام، حتى في هذه الكتب التي سماها بالمضنون به على غير أهله، بل إن في هذه الكتب تعمقات دقيقة أيضا لا تلائم العوام، ولا كثيراً من أهل العلم، فيكون موقفه منها هو عين موقفه من علم الكلام في منعها عن العوام وإلجامهم عنها، ولا يكون إيصاؤه لمن اقتنى كتاباً منها ألا يطلع عليه إلا من يستحقه، وقد وضع لذلك شروطاً، لا يكون ذلك خارجاً عن وصيته بإلجام العوام عن علم الكلام، وقد كنا ذكرنا أن مراعاة درجات المتعلمين أمر مطلوب في العلوم جميعاً، دينية ودنيوية.

وذكر أن ابن رشد اعترض على الغزالي بتمكينه الجمهور من الفلسفة، واعترض عليه بأن الغزالي لم يكن يريد ذلك، بل إنه حاط هذه المؤلفات بضروب من الإخفاء والكتمان، ولكنها تسربت رغماً عنه إلى أيدي الجمهور، ثم قال: «ثم هل كان يقف ابن رشد من الغزالي هذا الموقف فيكلف نفسه الرد عليه، وتفنيد كتاب التهافت مسألة مسألة، وتبسيط عبارته كما تبسط الغزالي فيضيف إلى المعاني الفلسفية التي ذكرها الغزالي في التهافت معانيَ أخرى اضطره إليها الردُّ، لو كان يعلم.

ـ أن الغزالي استبقى التهافت ليقدمه لطبقة المتكلمين الذين يرى أن اعتقادهم هو اعتقاد العامة لا يزيدون عليه إلا بمعرفة دليل العقيدة، ليبغضهم، ويبغض من وراءهم من العامة في الفلسفة، مع أن هذا نفسه هو رأي ابن رشد وإن لم يتخذ مثل ذلك العمل وسيلة إليه.

ـ وأن الغزالي على مذهبه من أن الحقيقة في صورتها الخاصة، يجب إخفاؤها عن الجماهير الذين لا يطيقون فهمها، ويجب أن يقدم إليهم ما يليق بهم.

أظن أن لو كان ابن رشد يعلم ذلك من الغزالي نفسه، لكان له معه موقف غيره»[(١)]. انتهى.

وهذا الكلام صريح في أن الغزالي يعتقد بعقيدة باطنة مخالفة للعقيدة الظاهرة، أو مناقضة لها، وأنه يوجب على الجمهور عقيدة لا يعتقد بها الخواص، وهو منهم.

نعم إن ابن رشد يقرر ذلك في كتبه، ويقصد بالعقيدة التي لا تباح للعوام الفلسفة كما قررها المعلم الأول، فهي الحق المحض، وبما يختص به الجمهور ما يفهم من ظواهر الشريعة، وإن كانت مخالفة للحق.

والغزالي كما رأينا في هذا البحث، لا يقول بذلك بل يقر صراحة بنفيه هذا الرأي، ولا إنكار على من قال به، سواء في حق الشريعة أو في حق صاحب الشريعة، بل إنه وصل به الأمر إلى الحكم بتكفير من قال نحو ذلك القول، فكيف يمكن والحال هذه أن ننسب إلى الغزالي أنه يقول بما حكم بكفر أو تضليل القائل به!!

أليست هذه إشكالية أخرى تنشأ عند الباحث؟ ولو أنه انتبه إليها لأعاد النظر في الطريقة التي قرر بها مذهب الغزالي...

وما هو الأمر الذي يحوج الباحث إلى أن يلتجئ إلى هذا النحو من التفسير، وقد قرر الغزالي نفسه المقامات الخمس التي يتفاوت بها التعبير عن العقيدة الصحيحة، وذلك في

---

(١) انظر: «الحقيقة في نظر الغزالي» هامش ص٨٧-٨٨، د. سليمان دنيا. دار المعارف.

النص الطويل الذي نقلناه من كتاب الإحياء، فارجع إليه[١]، ولم يقل في واحد منها أن الظاهر مخالف للباطن.

وما دام معنا نصٌّ واضح بل نصوص كثيرةٌ تدفع عن أنفسنا هذا الوجه الغريب المعارض لظاهر كلام الغزالي، فلا نرى حاجة ملحة إلى تبني نظرة الدكتور سليمان دنيا.

وقال د. سليمان دنيا أيضاً: «إن الغزالي وعد بكتب كثيرة لا بكتاب واحد تكون مشتملة على أفكاره الفلسفية ووصف جميع تلك الكتب بأنها «مضنون بها على غير أهلها»، فهو أقرب إلى أن يكون وصفاً عاماً، من أن يكون اسماً لكتاب واحد، ولربما كان للغزالي في توزيعه آراءه الفلسفية على جملة كتب وجهة نظر موفقة، فما دام يريد إخفاء هذه الآراء وعدم ذيوعها، ففي توزيعها على عدة كتب عون له على هذا الإخفاء، حتى إذا ظفر ظافر بكتاب لم يجد فيه إلا بعض ما أخفاه الغزالي، لا كل ما أخفاه، وهذا تصرف حسن من غير شك»[٢]. انتهى.

وقال: «فهذا النص يفيد أن كتاب «تهافت الفلاسفة» حاول به الغزالي أن يحفظ عقيدة العامة عن التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر، ضرورةَ أنه من جنس علم الكلام، أما أن تكون تلك الأفكار باطلة في ذاتها، فهذا ما لا يفيده النص، بل النص يفيد عكس ذلك، إذ يصرح فيه أن علم الكلام الذي من جنسه كتاب التهافت، ليس مليّاً بكشف الحقائق، وليس يلزم أن يكون ما يشوش على العامة باطلاً في ذاته، بل لقد مر له في نص الجواهر أن الحقيقة يكِلُّ عنها أكثر الأفهام، ويستضر بها الضعفاء، ومنهم أكثر المترسمين بالعلم»[٣]. انتهى.

واحتج د. دنيا على ذلك ببعض نصوص للغزالي نوردها هنا، ونناقش دلالتها على ما يقول، وسوف نقسمها قسمين اثنين:

---

(١) في مسألة الظاهر والباطن عند الغزالي.

(٢) الحقيقة في نظر الغزالي، ص١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص٩٨.

القسم الأول: ما ذكره الغزالي في ميزان العمل حيث قال: «المذهب الثاني ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاءه مستفيداً مسترشداً. **وهذا لا يتعين على وجه واحد، بل يختلف بحسب المسترشد، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه**، فإن وقع له مسترشد تركي أو هندي، **أو رجل بليد جلف الطبع**، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى، ويكذب به. **فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش، وأنه يرضيه عبادة خلقه، ويفرح بها فيثيبهم ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء. وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له**. فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه». انتهى.

وكذلك احتج بما قرره الغزالي من وجه التدرج في التعليم للمسترشدين، مثل قول الغزالي في الإحياء: «الوظيفة السادسة أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فينفره أو يخبط عليه عقله اقتداء في ذلك بسيد البشر ﷺ حيث قال: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم» فليبث إليه الحقيقة إذا علم أنه يستقل بفهمها، وقال ﷺ: «ما أحد يحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة على بعضهم». انتهى.

وقول الغزالي أيضاً: «الوظيفة السابعة أن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقى إليه الجليَّ اللائق به ولا يذكر له وراء هذا تدقيقاً وهو يدخره عنه، فإن ذلك يفتر رغبته في الجليّ ويشوش عليه قلبه، ويوهم إليه البخل به عنه، إذ يظن كل أحد أنه أهل لكل علم دقيق. فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه في كمال عقله، وأشدهم حماقة وأضعفهم عقلاً هو أفرحهم بكمال عقله.

وبهذا يعلم أن من تقيد من العوام بقيد الشرع ورسخ في نفسه العقائد المأثورة عن السلف من غير تشبيه ومن غير تأويل، وحسن مع ذلك سريرته **ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك، فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده، بل ينبغي أن يخلّى وحرفته**، فإنه لو ذكر له تأويلات الظاهر

انحل عنه قيد العوام ولم يتيسر قيده بقيد الخواص، فيرتفع عنه السدّ الذي بينه وبين المعاصي، وينقلب شيطاناً مريداً يهلك نفسه وغيره؛ بل لا ينبغي أن يُخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها، ويملأ قلوبهم من الرغبة والرهبة في الجنة والنار كما نطق به القرآن، ولا يحرك عليهم شبهة، فإنه ربما تعلقت الشبهة بقلبه ويعسر عليه حلها فيشقى ويهلك.

وبالجملة لا ينبغي أن يفتح للعوام باب البحث فإنه يعطل عليهم صناعاتهم التي بها قوام الخلق ودوام عيش الخواص»[١]. انتهى.

فاحتج به الباحث على أن الغزالي عنده ظاهر وباطن، والحقيقة أنه لا يفهم من هذه النصوص ما فهمه، بل إن الغزالي يترفق بالناس فيذكر لهم ما يساعدهم على رفع درجة فهمهم، ولكنه لم يجوز للمعلم أن يقرر للناس أن الله تعالى جسم وأنه في حيز، بل قال إنه يقتصر على لفظ كاف للمسترشد، وليس من الضرورة أن يطلعه على حقيقة الأمر بصراحة إن لم يكن متأهلاً للاطلاع عليه لعناد انغرس في نفسه، وهذا هو شأن العلماء من أهل السنة في كل العلوم، وهو ما مشى عليه الأئمة من الاقتصار في المتون على الألفاظ الواردة في الشريعة، لأن خطابهم مع العوام الذين ربما لا يدركون حقيقة المصطلحات، ولا تمايز المعاني، أو يكون عندهم قصور عن إدراك الحقائق لتلبسهم بالبدعة، أو نحو ذلك.

وهذا الحل الذي اقترحه الغزالي ليس فيه أنّ هناك عقيدتين ظاهرة وباطنة، بل غاية ما يدلُّ عليه أن أسلوب التدرج في التعليم والإرشاد مطلوب مع العوام، لئلا يؤدي إطلاعهم على دقائق الأحكام إلى الكفر التام. ولعمري إن هذا الأمر مطرد في كل العلوم، ولذلك فإنه ينبغي في مقام انتشار الفتنة والهوى، أن يحرص الفقيه على أن يذكر بعض الفروع الفقهية الغريبة بحسب العصر، أو المستشنعة من دون تدريج وتمهيد لفهمها على وجهها، لئلا يؤدي ذكرها دفعة إلى إنكارها والعناد من العوام. وشتان ما بين هذا وبين العقيدة الباطنة والظاهرة.

---

(١) الإحياء، بيان وظائف المرشد المعلم.

وينبغي أن يلاحظ أيضاً أمر مهم في كلام الغزالي، وهو أن كلامه بعدم التشويش وعدم التعمق وعدم استعمال الأدلة الكلامية والجدل ونحو ذلك إنما هو مع العوام الذين صحت عقائدهم في باب التعليم، أو الذين يخشى أن تزداد بدعتهم ويتعمقوا فيها، فهؤلاء لا ينبغي فتح الأبواب المهلكة أمامهم، لأنهم لا يطيقونها. وأما عاميّ يمكن علاجه ببعض الحجج الجدلية، فقد صرح الغزالي في غير موضع كما نقلنا عنه بحسن استعمال ما يلائمه من أدلة.

القسم الثاني: قول الغزالي: «وهذه العلوم الأربعة، أعني (١) عِلَم الذات (٢) والصفات (٣) والأفعال (٤) وعلم الـمَعاد، أَوْدَعنا من أوائله ومَجامِعِهِ القدرَ الذي رُزِقنا منه، مع قِصَرِ العُمر وكثرة الشَواغل والآفات، وقلة الأَعْوان والرُفقاء، بعضَ التَّصانيف لكنا لم نُظهِره، فإنه يَكِلُّ عنه أكثرُ الأفهام، ويَسْتَضِرُّ به الضعفاء، وهم أكثر الـمُتَـرَسِّمينَ بالعلم، بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقنَ علم الظاهر، وسلك في قَمع الصفات المذمومة من النفس وطُرقِ المجاهدة، حتى ارتَاضَت نفسُهُ واستقامت على سواء السبيل، فلم يبقَ له حظٌ في الدنيا، ولم يبق له طلبٌ إلّا الحق، ورُزِقَ مع ذلك فطنة وَقّادة، وقريحةً مُنقادَة، وذكاءً بليغاً، وفهماً صافياً، **وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يُظهره إلّا على من استَجْمَعَ هذه الصفات**»[١]. انتهى.

ويقول الدكتور سليمان دنيا ما حاصله أنَّ هذا النصُّ صريح في أن للغزالي كتاباً أودعه حقيقة الأمر، وأن كتبه الأخرى كقواعد العقائد والرسالة القدسية والاقتصاد في الاعتقاد وتهافت الفلاسفة، وغيرها من الكتب المشهورة لا يضنّ بها الغزالي على الجمهور، إذن فهي لا تحوي خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة[٢].

ونقل نصاً آخر عن كتاب الأربعين للغزالي: «وإن أردت صريح المعرفة من غير مجمجة ولا مراقبة، فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها». انتهى.

---

(١) جواهر القرآن، القسم الأول: في المقدمات.

(٢) انظر الحقيقة في نظر الغزالي، ص٩٣.

ثم اشترط الغزالي لمن يطلب تلك الكتب وما فيها من معرفة ثلاثة شروط وهي ما ذكره في النص السابق، مع قريحة صافية بأصل الفطرة، وقال: «فلن يصلح لاقتباس المعرفة الحقيقية إلا قلب صافٍ كأنه مرآة مجلوة، وإنما يصير كذلك بقوة الفطرة، وصحة القصد، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه، فإنه الرين والطبع الذي يمنع الله به القلوب عن معرفته، وإن الله يحول بين المرء وقلبه». انتهى.

وعلق عليه الدكتور سليمان دنيا فقال: «فهذا النص صريح في أن الكتب المتداولة لا تحوي خالص الحقيقة، ولا صريح المعرفة، وإنما وضعها الغزالي كذلك لأنه لو قدم إلى العامة خالص الحقيقة وصريح المعرفة، لقدم إليهم ما تَـكِلُّ أفهامهم عن دركه، ويستضرون به... فيكون الغزالي هو من حملهم على إنكارها وردها»[(١)]. انتهى.

وهذا النصُّ مشكل فعلاً إذا نظرنا إليه من وجهة الدكتور سليمان، فإنه يتحدث في ظاهره عن كتب ألفها يحرّم إعطاءها إلا لمن يستحقها ممن حقق الصفات التي ذكرها، وظاهر ذلك كما يقول الدكتور أن في هذه الكتب عقائد مخالفة لما هو في مشهور الكتب.

ولكن لو قلنا إن الغزالي يريد أنه أودع في هذه الكتب من علوم المعاملات القلبية والروحية ما يستضر به العوام إذا اطلعوا عليه كما نرى مثلاً من واقع كثير من المتصوفة أنهم ضرهم اطلاعهم على كتب القوم الغارقة في الدقة والإشارات دون فهمها ولا القدرة على نقدها، وليس من ضرورة الكلام الذي قاله الغزالي أن يفهم منه أنه يخفي فلسفة أو عقيدة مخالفة لظاهر كلامه في كتبه المشهورة، نعم ربما يكون في بعض كتبه اختيارات خالف فيها ما هو مشهور، ولكن ليس من ضرورة ذلك أن يكون هناك عقائد باطنة، وعقائد ظاهرة!

ولا يخفى أن الدكتور الفاضل يرى أن ما يبطنه الغزالي هو فلسفة مشابهة لما قاله الفلاسفة الذين ردَّ عليهم سابقاً في كتبه!

---

(١) الحقيقة في نظر الغزالي، ص٩٦.

ومما يؤيد كلامنا أن الغزالي اشترط في النصين المذكورين أن يكون من يطلب الاطلاع على هذه الكتب قد وصل إلى مرتبة روحية وقلبية وصفاء عظيم، حتى يستحق الاطلاع على هذه العلوم والمعارف، التي يفيض الله تعالى بها على قلب من يستحق بفضله وكرمه، وما يكون بهذا الوصف، فليس من الضرورة أنْ يكون عقائد باطنية مغايرة للعقائد الظاهرة!

ويقوى هذا الاحتمال إذا استحضرنا ما قرره الغزالي بصورة صريحة من حرمة القول بأن للشريعة باطناً مخالفاً للظاهر، وأن من زعم ذلك فإنه كافر.

فهذا ما يظهر لنا، والمسألة تحتاج إلى بحث مفصل خاص بها لأهميتها، ولولا أنا نبحث في موقفه من علم الكلام، وهو ليس عين موضوع الظاهر والباطن، لتناولناها بالتفصيل بما يسر له طلاب العلم[١].

وعلى كل حال، فإنَّ مسألة الظاهر والباطن حتى لو ثبتت عند الغزالي، فإنها لا تضر موقفه الذي حققناه من علم الكلام، غاية الأمر أنا إما أن نخالفه أو نوافقه في قوله ذلك، ويبقى موقفه من علم الكلام محققاً كاملاً.

وقد يقول قائل: كيف لا يؤثر موقفه في مسألة الظاهر والباطن في موقفه من علم الكلام، ولم لا يكون قد اتخذ هذا الموقف من علم الكلام لأنه يعتقد بالظاهر والباطن، ليكون علم الكلام ساتراً للعقائد الباطنة التي يخفيها! وفي هذا من الضرر ما لا يخفى.

نقول: نحن نستبعد هذا الأمر تماماً، كما قلنا، وقد أوردنا من الشواهد على إبطاله ما يكفي، وغاية الأمر أنا أوقفنا كشف تفاصيل المسألة على رسالة خاصة، وإلا فإنا نمنع هذا الموقف الذي يقترحه البعض. ولو سلمناه تنزلاً، فإنَّ موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، هو محل النزاع، وليس الظاهر والباطن، وهو الذي جردنا الجهد للكشف عنه في هذه الرسالة،

---

(١) ونحن بدورنا نعد أن نكتب بإذن الله تعالى رسالة خاصة في بيان مسألة الظاهر والباطن عند الإمام الغزالي، وأن نبذل الجهد في تحقيقها واستقراء النصوص من كلامه وكلام الباحثين في هذه المسألة.

وقد وفَّينا بها وعدنا، ولا يؤثر من بعد ذلك إن كان الغزالي يعتقد عقيدة يستبطنها تخالف ما يظهره، فإنا متعبَّدون بما يظهر من العقائد في الشريعة، وهذه العقائد يوافقنا الغزالي على بذل الجهد العظيم في سبيل تثبيتها في نفوس الناس، إذن يتحصل لدينا أن الإبقاء على علم الكلام والعمل على إيجاد علماء قائمين على هذا العلم، ينفعون الناس بالرد على الخصوم، واجب على كل الوجوه.

رابعاً: رأي الدكتور عامر النجار في كتابه «نظرات في فكر الغزالي»:

درس د. عامر الإمام الغزالي من عدة جهات، ولا شكَّ أنها دراسة جادة فيها العديد من الفوائد، وما يهمنا هنا هو خلاصة رأيه في موقف الغزالي من علم الكلام، وحقيقة هذا العلم عنده.

يرى الباحث أن وظيفة علم الكلام في نظر الغزالي إنما هي حفظ عقائد المسلمين أمام الشكوك التي تورد عليها، وهو علم لا يفضي إلى اليقين الذي كان الغزالي يبحث عنه، ولذلك قال: إن علم الكلام وافٍ بمقصوده وغايته، ولكنه غير واف بمقصود الغزالي، فالمقدمات التي يبنى عليها علم الكلام أدلته هي مسلمات مقبولة عند المؤمن، ولا تنفع غير المؤمن إلا قليلاً، وأكثر أساليب المتكلمين استخراج المناقضات من الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم كلامهم.

ويقرر الدكتور: «ويتضح من ذلك أن الغزالي كان موضوعياً مع نفسه، فهو مع إنه ألف في علم الكلام، فإنه يعترف بأنه غير واف موضوعه كما أنه لا ينكر على من استفاد به، فقد ينتفع بالدواء مريض ويستضر به آخر»[1]. انتهى.

ويفهم كلام الدكتور أن الغزالي يقول إن علم الكلام غير وافٍ بموضوعه، والحقيقة أن الغزالي يقول إن علم الكلام غير واف بمقصود الغزالي، ومقصود الغزالي لم يكن مجرد الدفاع عن العقائد بل التحقق بها أيضاً، وكان من مقصوده تحسين معاملته مع الله تعالى في

---

(١) «نظرات في فكر الغزالي»، د. عامر النجار، ص٩٢.

أعماله كلها، لتكون مرضية عنده جل شأنه، وليس مجرد الدفاع عن العقائد ومجادلة الخصوم، فهذا الأمر كان الغزالي قد حصله بعلم الكلام، ولذلك فإن الغزالي يقول صراحة في المنقذ من الضلال إن علم الكلام واف بمقصوده، وإن لم يفِ بمقصود الغزالي نفسه، واعتبر الدكتور النجار أن مقصود الغزالي كان البحث عن اليقين العقلي[١]، وهذا حق ولكنه ليس المقصود الوحيد، بل المقصود الأهم هو رعاية الحق في معاملته قلباً وقالباً، ولذلك اعتبر التصوف هو الحلَّ لمشكلته.

ونحن قد نقلنا كلام الغزالي الذي يصرح فيه بأن علم الكلام مفيد على الأقل لرجلين، الأول: من حصلت له شُبهة فأزالها بأدلة موجودة في علم الكلام، والثاني: راسخ القدم في الدين كامل العقل يحصل أدلة الكلام ليداوي بها مريضاً وقعت له شبهة[٢]، وقد صرح الغزالي في ذلك النصِّ بأن تمام تأكد الإيمان بلزوم العبادة والذكر، فعند ذلك تتجلى له أنوار المعرفة، ويصير ما أخذه تقليداً كالمعاينة والمشاهدة، وهذا يؤكد رأينا الذي وضحناه عن الغزالي في اليقين الذي يقصده.



(١) نظرات في فكر الغزالي، ص٩١.

(٢) هذا خلاصة نصٍّ نقلناه سابقاً عن «فيصل التفرقة» للغزالي.

نتائج وخلاصة

توصلنا في هذا البحث إلى نتائج مهمة جداً، سنحاول تلخيصها في النقاط الآتية:

أولاً: إن علم الكلام علم ضروري يحتاج إليه المسلمون، وإنه تتفاوت درجة الاحتياج إليه بين عامي وعالم، ومن زمان إلى آخر، ولكن الأمر الذي لا يشك فيه باحث أن هذا العلم من أهم العلوم الإسلامية ولذلك فقد رأينا أن العلماء قد سمَّوه بعلم أصول الدين، وعلم التوحيد، وعلم العقائد، والعلم الذي يسمى بهذه الأسماء لا بدَّ أن يكون متميزاً بميزات، ومتصفاً بأمور ترفع من درجته.

ثانياً: علم الكلام علم أصيل من حيث المعاني التي يبحث فيها، فهي معانٍ قرآنية، ومسائل إسلامية أصالة، وأما اختلاف الأدلة التي يقيمها الباحثون في هذا العلم عليها، ودرجات فهمهم لها من حيث موافقتهم للقرآن أو مخالفتهم، فراجع إلى أن هذا العلم ليس منزلاً تنزيلاً من عند الله تعالى، شأنه كشأن سائر العلوم الإسلامية، ولذلك فإن من الطبيعي أن يحصل خلاف بين العلماء الباحثين فيه سواء من حيث المسائل أو الدلائل، ولكن هذا الاختلاف لا يجوز أن يعود بالنقض على أصل أهمية العلم، فلا علم من العلوم الشرعية خلا من الخلاف والنزاع، وأما كون علم الكلام أشد تأثيراً، فلأنه رئيس العلوم ويتكلم فيه عن مسائل محورية تفصل بين الحق والباطل بوضوح، ولذلك كان النزاع فيه نزاعاً مؤثراً، يترتب عليه ما يترتب، ولذلك فلا يصح التخلي عن هذا العلم بحجة أن النزاع يتولد عنه عند الخلاف، بل إن هذه الحقيقة يجب أن تكون مرجحة لشدة الاهتمام به وتحريره وتنقيح قواعده ومبادئه. فقوة تأثير مسائله حال النزاع وحال الوفاق، أعظم دليل على علو شأنه.

ثالثاً: استقر رأي الإمام الغزالي على أن هذا العلم من العلوم المهمة، منذ كتبه الأولى حتى الأخيرة منها، وقد أظهر الإمام الغزالي أهمية هذا العلم، ورتب الكلام فيها لكي يظهرها على أتمِّ صورة، وذلك من الحيثيات الآتية:

الأول: فرق الإمام الغزالي بين حاجة العامي إلى علم الكلام، وحاجة العالم، فقال إن العامي يكفيه الأدلة الظاهرة التي لا تدقيق فيها، ويجب بعد تصحيح عقيدته أن ينصرف إلى العمل والعلم المفيد له في دنياه وآخرته، ويشتغل على نفسه لتعميق معالم العقيدة. وأما العالم فإن درجة اهتمامه بهذا العلم تتفاوت بحسب الحاجة إليها، إما لنفسه أو لغيره ممن يحتاج إلى علم الكلام، لدفع شُبهة أو تحقيق حكم شرعيٍّ أو عقائديٍّ.

الثاني: تكلم الإمام الغزالي عن الحاجة إلى علم الكلام واختلافها بحسب اختلاف الأزمان، وهذا المعنى راجع إلى ما سبق، ولكن بملاحظة الزمان لا الأفراد فقط، فقال إن البدعة إن انتشرت في زمان وعمّت الناس حتى سببت انحرافاً أو بعداً بين الناس وبين التصور الصحيح لأهل الحق، فإن على المتكلمين أن ينشروا علمهم، ويعملوا على صيانة عقائد الناس وحراستها، وقمع المبتدعة والرد على الملحدين، وتسفيه أحلامهم وهدم مبناهم. ولكن إذا خلا الزمان أو المكان عن شر المبتدعة والمنحرفين، فلا يصح للمتكلم أن يُلجئ العامة إلى الكلام في دقيق المسائل، بل يكتفي بالاعتماد على الأدلة الظاهرة وهي غالباً من نمط الأدلة التي جاءت في القرآن، وهي تكفي صاحب الفطرة السليمة. وهذا الرأي هو عين الرأي الذي صرح به ابن خلدون وغيره من العلماء، فلم يكونوا في ذلك الاتجاه شاذين عن أهل السنة والجماعة في موقفهم من علم الكلام، وإن توهم بعض الباحثين المعاصرين غير ذلك، وظنوا أنهم يحرمون علم الكلام وينفون فائدته مطلقاً.

الثالث: أكثر الغزالي في كتبه من تشبيه علم الكلام بالدواء، وتشبيه الأدلة التي جاء بها القرآن بالغذاء، ومع أنه يصرح أن أدلة القرآن تندرج فيما يستعمله المتكلمون في كتبهم وتعاليمهم، إلا أنه قال إن المستوى التي جاءت به في القرآن والطريقة التي عرضت بها فيه، تكفي العامة

لحفظ عقائدهم، وتشبع تشوق الخاصة إلى الدرر المخبوءة في أثنائها، فالأفضل الالتزام بهذا القدر ما لم تلجئ الحاجة إلى أزيد منه.

وشبه علماء الكلام بالحراس الذين يحرسون الحجيج في سيرهم، ونصَّ على أن علماء الكلام إن أضافوا إلى علمهم بالجدل والأدلة الكلامية العمل بها وحسن التعامل مع الله تعالى، وذلك بالإكثار من العبادات وحسن التخلق بالأخلاق الإسلامية، فإنهم يصبحون من أكمل البشر.

رابعاً: إن الإمام الغزالي ينتقد علم الكلام من عدة جهات، فإنه ينقده من جهة طرق الاستدلال التي يكثر المتكلمون من الاعتماد عليها، كالطرق الجدلية، ويدعوه إلى الاهتمام أكثر بالطرق التحقيقية التي ليس الغرض منها فقط معارضة الخصم أو إفحامه، وهذا ما حققه المتكلمون المتأخرون إلى درجة عظيمة، وهذا هو أبلغ الفروق بين الطريقة القديمة والطريقة المتأخرة لعلم الكلام. والكثير من الباحثين يغفلون عن حدوث التطور الظاهر لعلم الكلام واختلاف الطريقتين، ويعزفون عن ملاحظة أن هذا هو أهم المعاني التي كان ينادي بها الإمام الغزالي. ولذلك تراهم قد جمدوا على ألفاظ تلقفوها من كتب الغزالي بلا فهم ولا تدقيق، فحسبوا أنه ينقض علم الكلام من أصله ولا يعترف به ولا برسمه. والحقيقة الواضحة أنه اعترف بأهميته وبفائدته في غالب كتبه، لم تتغير هذه الصورة عند الغزالي مطلقاً، ولكنهم تعلقوا ببعض عبارات قاسية قالها الغزالي في حق المتكلمين لشدة حرصه على تجديد هذا العلم وترشيد اهتمامات عمل المتكلمين وتقريبهم إلى رب العالمين، فأوهم هؤلاء الباحثون أن الغزالي ما يريد بهذه العبارات إلا إنكار علم الكلام من أصله، ونفي فائدته مطلقاً، ولو أراد هذا المعنى لعبر عنه كذلك بأحسن بيان، ولم يحوج الخلق إلى محاولة تأويل أقواله، فإن للغزالي طريقة في التعبير تأسر القارئ، ولا يعدم الشجاعة التي تعينه على الإعلان عن معتقده لو كان ذاماً ذماً مطلقاً لعلم الكلام، ولكن هذا الحكم منهم مجرد وهم لا حاصل وراءه.

خامساً: يصرح الإمام الغزالي بأن علم الكلام فيه بعض البراهين النافعة، ولكنه بنقده يريد من المتكلمين أن يهتموا اهتماماً أكثر بزيادة هذه النوعية من الطرق الاستدلالية والحجج البرهانية. وهو لا ينكر فائدة الجدل مطلقاً، كما لا ينكر فائدة الخطابة التي تؤثر في النفوس، ولكنه يريد أن يكون بناء عقيدة الفرد على أمتن أساس وأقواه، وهذا لا يكون إلا بالبناء على البرهان، والبرهان عنده ليس من ضرورته أن تكون كل حيثياته معبراً عنها بأدلة منظومة ولا مقررة بالطرق الاستدلالية المعلومة، ولكن البرهان واليقين قد يكون بأمر (نور) يجده الإنسان في نفسه نتيجة أمور عديدة جداً لا يستطيع الإنسان أن يهملها إذا جربها، كما لا يستطيع الواحد أن ينكر خبراً أخبره به مائة إنسان ولا علاقة لواحد بالآخر، وكلهم جاؤوا من جهات مختلفة بدون سابق اتفاق، وأجمعوا بخبرهم على أمر واحد غير مستنكر في العقل ولا الشريعة. فقد يكون اليقين الذي يجيء في نفس الإنسان من هذا الطريق أقوى بمرات من الأدلة المنظومة، مع عدم نفي أهمية الأدلة المنظومة، فإنَّ الغزالي لم يزل في كتبه الأولى والمتأخرة يشيد بما حققه في ميزان العلم، والقسطاس المستقيم، وهي كتب في علم النظر والمنطق، بل لقد صرح الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال أن الناس لو استمعوا إليه لَرَفَعَ الخلاف من بينهم، ويقول إنه قد استمع إليه بعض المختلفين فأزال الاختلاف بينهم، ولكن يبعد عادة أن يجتمع الناس جميعاً على الاستماع لواحد فقط، وإن استمعوا فيبعد أن يكونوا كلهم أجمعون مخلصين في طلب الحق، بحيث يفضي هذا إلى رفع الخلاف حقيقة وفعلاً.

وخلاصة ما نراه في هذه المسألة، أن علم الكلام (علم أصول الدين) من العلوم المهمة للدين، وللمسلمين، ولكنا نعلم أنه ما يزال يلزم الناس أمور كثيرة ليدركوا أهمية هذا العلم، والسبب في خفاء أهميته أو إنكارها من طرفهم، أن هناك جهوداً عظيمة قد صدرت من المخالفين لهذا العلم، سواء أكانوا من المستشرقين، أو الملحدين المخالفين للدين، أو العلمانيين والحداثيين المتأثرين بهؤلاء، ولا غرض لهم إلا إضعاف شوكة الدين، أو من متدين لا يعلم الكثير عن هذا العلم، وجهله به يفضل أن ينكره من أساسه لإراحة نفسه من عناء البحث

وبذل الجهد للكشف عن الحلق فيه، أو من إنسان مخلص النية صادق غرته الإشكالات التي يثيرها المخالفون على هذا العلم، ففضل السلامة والابتعاد بنفسه من الخوض في غمار هذا الخلاف، أو من مخالف لأهل السنة متلبس ظلماً باتباع السلف وهو بريء منهم، يظهر للناس أنه حريص على ما كان عليه المسلمون ويدفعهم إلى إنكار البحث في هذه المسائل على أساس صحيح، خوفاً من أن يؤدي بهم ذلك إلى الكشف عن بدعته، فأسلم طريقة لهذا النوع أن يبالغ في تجريم هذا العلم وتحريمه ودفع الناس بشتى السبل عنه. وبعض الناس يخالفون هذا العلم لمجرد اعتقادهم أن الشكوك التي تطرأ على الإنسان المؤمن لا تحوج إلى بذل جهد عظيم لدفعها، فاعتقدوا عدم الحاجة إلى البحوث المعمقة كما تمارس في علم الكلام، ولا حاجة إلى الخوض مع المخالفين لدفع فتنتهم، وظنوا لسلامة طويتهم أن إهمال أهل البدعة كافٍ لدفع بدعتهم وإزالة شرهم، وهيهات.

ومع ذلك فإن هذا العلم الشريف، علم أصول الدين، لا يعدم ناصراً مطلعاً على حقيقته ومدى فائدته وأهميته في هذا الزمان الذي انتشرت فيه الآراء الباطلة والتشكيكات في أصول الدين وفروعه، والقدح في حقيته، ولا يمكن أن يقاوم هذه الجبهات إلا عارف بأصول الجدل وإبطال الأغاليط والكشف عن عوارها، ولذلك فإنَّ الإمام الغزالي وغيره من فحول العلماء استمروا على القول بأن علم الكلام فرض كفاية على الأمة، وهو الذي نقول به ونراه لازماً، والله الموفق.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب.

سعيد فودة

ملحق (١)

ملاحظة:

أصل هذه الرسالة رد على مذكرة وردتني من أحد الأساتذة الذين اعترضوا على علم الكلام وبعض أدلته، وقدحوا في طريقة المتكلمين مفضلاً عليها طريقة التخلي زاعماً أنها هي طريقة الإمام الغزالي، وأن الغزالي قد نبذ علم الكلام وراء ظهره، وبناء على ذلك فإن من يتبع الغزالي لا يصح له أن يتخذ طريقة الفكر النظري للبحث عن أدلة العقائد.

وقد أبقيت على معظم الرد، وأحببت إيراده في هذا الكتاب لما له من علاقة قريبة بموضوعه، ولم أحذف منه إلا ما رأيت أن لا حاجة لإثباته.

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة السيد............ وفقك الله تعالى

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته، وأدعو الله تعالى أن يتفضل عليك بما ترغب به من الفتح والكشف إذا كان ذلك هو الطريق الصحيح للترقي في مطالب المعارف كما تعتقد أنت. وإن لم يكن هذا هو الطريق في نفس الأمر فأدعو الكريم الفتاح أن يدلك عليه بتوفيقه جل شأنه.

أما بعد،

فسأقسم الكلام هنا إلى فقرات تتناسب مع ما ذكرته لي في مذكرتك، ولا ألتزم فيها ترتيبك، ولكنني سأميز ما بين المعاني التي تداولتها في كلامك وأتحرى النقد فيه على ما أعتقد مما أدى إليه النظر.

أولاً:

أما ادعاؤك في أول كلامك وقولك عن نفسك «فيما يتعلق بفائدتي الشخصية من هذا العلم - أي علم الكلام - فيمكنني القول إنني من الفئة الأولى التي ذكرها الغزالي، وهم عوام المؤمنين الذين يريدون أن يشتغلوا بالعبادة وبإصلاح نفوسهم، ودعوة غيرهم من عوام المؤمنين، فلا ينبغي تكليفي إلا بما هو فرض عين... الخ».

أقول: إن كلامك هذا منقوض بأفعالك وسيرتك العملية، فمن يعتبر نفسه من العوام لا يجوز له أن يتصدى لنقد أدلة كبار العلماء حتى من دون فهم ما يقولونه من المعاني، بل لا يجوز له أن يضع نفسه حاكماً على كلامهم، فضلاً عن أن يقول عن بعض أو معظم ما ينصون عليه إنه كلام لا طائل من تحته أو مجرد عبارات لا معنى تحتها، أو إن الدليل الفلاني عبارة عن

هرطقة أو ما يشابه هذه الكلمات المنطوية على أحكام جائرة، وتنطوي أيضاً على وضع النفس في محل لا تستحقه؟!

ثم إن العوام لا يجوز أن يَدْعُوا أنفسهم ولا غيرهم إلا إلى ما يحسنون، وما أظن أن نقد الأدلة التي أقامها أئمة العلماء على إثبات الحدوث أو القدرة مما يحسنه العامة، وإلا أصبح العلماء عامة أو العكس، ولوقع التناقض في كلامك، وهذا الأخير واقع. وسوف أعود إلى ذلك في محل آخر.

أنت في الحقيقة تدعي إراحة لنفسك وإزالة عما قد يوجهه إليك البعض عند المناقشة أنك من العامة، والحقيقة أن العامي العارف بنفسه أنها كذلك، لا يرمي بنفسه في أحضان واحد من أعوص الأدلة في علم الكلام والفلسفة ـ وهو دليل حدوث العالم المعتمد على نفي التسلسل وقطعه ـ ثم يقول بسهولة إنه هرطقة، بل يحكم على منهج كامل التزم به أكثر علماء الأمة بأنه لا يؤدي إلى علم بأمر من الأمور، بل لا يستفاد منه إلا كلام فارغ من المعنى أي جدل خاو، وحجج سفسطية. هذا هو معنى ما سمعته منك أكثر من مرة بألفاظ مختلفة.

أنت في الحقيقة ترى المتكلمين قد خاضوا فيما لا يحسنون، وربما فيما لا يفهمون أو فيما يفهمه غيرهم بشكل أفضل منهم! ولذلك فأنت لا تبتعد عن هذا العلم بعد أن رأيت أنه لا ينفع، بل ابتعدت عنه وأنت لا تعلم عنه شيئاً تقريباً. ولهذا اتخذت منه هذا الموقف الغريب، نعم أقول غريب أن يصدر هذا الموقف ممن يدعي أنه بعيد عن مذهب الحشوية، في حين أن موقفه هذا عينه لا يتفرع إلا عن طريقتهم في التفكير، ولا أستبعد منك أن تحتج ببعض الأقوال التي أكثر هؤلاء المجسمة من الاحتجاج بها مما روي عن بعض السلف في الذم لعلم الكلام، أنا لا أستغرب ذلك وإن لم أسمعك تقترفه لأنه يتجاوب مع روحك.

والغريب أنك في الوقت الذي تدعي فيه هذه الدعوى المجردة عن دليل، تخوض في مناقشات لا نهاية لها في مباحث الكلام، سواء في دليل التسلسل أو في غيره، بينما الموقف الصحيح للعامي الراسخ هو الابتعاد عن الجدل الفارغ على حد تعبيرك.

واعلم أن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، الذي ترمي بنفسك من غير حق إليه، يقول عن الفرقة الأولى التي صنفت نفسك تحتها بأنها فرقة آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدته الحق وأضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة، فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم... ثم قال... في آخر الفقرة: ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة إليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط». انتهى.

فهل تعتقد أنك فعلاً تنتمي إلى هذه الطائفة؟! كيف يكون هذا صحيحاً وقد كلمتَ غيرَ واحد من الإخوة في مباحثَ في علم الكلام، وناقشتَهم في واحدة من أعوص المسائل، أقصد التسلسل، وأنت ما زلت حتى الآن تدعي أنك أنت على الحق وأن سائر من تكلم فيه من العلماء لم يفهمه على ما ينبغي، وكذلك عندما ادعيت في أكثر من موقف نحو ذلك، مثل قولك بأن الإمام الغزالي لم يحسن عرض الدليل على حدوث العالم، وأنه كان فقط يريد إفحام الفلاسفة، لا بيان الحق كما هو، وهل تذكر كم استمررت في المجادلة لإثبات قولك بأن دليل التسلسل إن صدق في التطبيق على الحوادث في الماضي، ولزمها الانقطاع، فإنه يلزم من ذلك صدقه على الحوادث في المستقبل وانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار، حتى اضطررت أخيراً إلى الاعتراف بالفرق بين الماضي والمستقبل، وعدم لزوم هذا القياس، لأنه قياس مع الفارق، كما بينته لك في الدرس، واعتقدتَ اعتقاداً غير مطابق بأن جميع ما ذكره الغزالي في كتاب الاقتصاد مجرد مجادلة للفلاسفة وغرضها مجرد إفحامهم ولو على أساس غير صحيح، وغير ذلك مما أعتبره تهافتاً، فهل هذه هي صفة العامي الذي صنفه الإمام الغزالي تحت عنوان الفرقة الأولى؟!

أنت فعلا تقول بلسان مقالك أنك عامي، ولكن موقفك العملي بمناقضة أقوال العلماء يدل على أنك تعتقد أنك مع ادعائك العامية، أكثر فهماً لحقائق هذه الأمور من هؤلاء العلماء.

وهذا هو بالضبط موقف الحشوية من المجسمة وغيرهم، ولعلك تذكر السؤال الذي وجَّهه اليَّ الشيخ الذي كان حاضراً، أثناءَ الدرس وهو: من هم الحشوية؟ فأجبته: بأنه ليس كل حشوي مجسِّماً، بل بعض المنتمين إلى أهل السنة ـ وهم غير فاهمين لحقيقة مذهبهم ـ هم في الحقيقة حشوية، والحشو في النهاية عبارة عن وصف لمن يحشو المعنى في غير محله، أو يستخرجه من غير محله، ويعتقد أن ما يفعله هو الحق في نفس الأمر، وتقصر نفسه عن إدراك مطلوب المخالفين ومن غير وجه حق، والحشو عبارة عن وصف لطريقة في التفكير اشتهر بها المجسمة أكثر من غيرهم، ولكن إذا تلبَّس بها البعض فقد صار هذا الوصف اسماً عليه.

فقل لي بالله عليك، كيف تدعي العامية وأنت تتخذ كل هذه المواقف التي ربما لا يقدر عليها كثير من العلماء؟! ألا يجوز لي أن أفهم بعد ذلك أنك لا تنتسب إلى العوام إلا حماية لنفسك من السهام التي يرميها عليك المخالف لك؟!

فإذا تبين لك الآن بعد هذه الكلمات أنك لست من العامة من حيث الحقيقة لا الادعاء، فعليك أن تعرف إلى أي طائفة من الطوائف التي ذكرها الحجة تنتسب لتعرف بعد ذلك ما الذي يجب عليك؟! هذا إذا كنت فعلاً تحب اتباع الإمام الحجة.

ثانياً: رأيك في علم الكلام وبيان رأي الحجة الغزالي:

أنت تعتقد أن فائدة علم الكلام تنحصر فقط في ردِّ الشبه وحراسة عقيدة العوام، ونسبت ذلك إلى الإمام الغزالي في أكثر من موضع في كتبه. فأنت تدعي أن علم الكلام لا يفيد إلا في ردِّ الشبه وحراسة عقيدة العوام، وأما بيان أمر في ذاته وتمييز المعاني الصحيحة من غير الصحيحة فهو ليس من وظيفة ذلك العلم كما تزعم. وتنسب ذلك كله إلى الإمام الغزالي.

ولكن الحقيقة غير ذلك، وأنت تعرف أنني تكلمت في هذه المسألة تحديداً في أكثر من درسٍ، وقلت إن علم الكلام لا يفيد فقط في ردِّ الشبه، بل يفيد أيضاً في تميز المعاني الصحيحة عن الباطلة، فهو يفيد في اكتساب اليقين للعقائد ـ ولو لبعضها فقط ـ في نفس الإنسان، وفي

التحقيق في معانيها. وأنت تنكر تلك الفائدة له. بل قلت لي في غيرها مناسبة في الدرس إن معظم الكلام كلام فارغ لا حاصل تحته وهو عبارة عن ترديد ألفاظ لا معنى تحتها، أو كنت تقول إن علم الكلام لا يفيد إلا في إسكات الخصم، أما في بيان الحق من الباطل فلا، إلى غير ذلك من المعاني التي تعتقد بها. ومع أنه من المشهور عنِّي في أثناء الدروس خاصة أنني لا أتحمل أن أسمع نحو هذا الكلام، وأنني أشدد على من يفكر فيه فضلاً عمن يتكلم به، إلا إنني لم أعنفكَ ولم أتعمد المسارعة في بيان أغلاطك المتكررة، مع قدرتي على ذلك بأقل جهد وذلك حرصاً مني على استمرار حضورك في الدرس لعل الله تعالى يكتب لك فيه الإفادة. وحرصت على أن لا أُردد الأسلوب الذي تتبعه أنت في الكلام، هذا مع أنه من الغريب على واحد يوجه في الدرس كلاماً يصرح فيه أن ما يقال عبارة عن كلام فارغ، ويسكت عليه، ومع ذلك فإنني قد انتظرت، وقلتُ ـ والله ـ في نفسي لعل عند هذا القائل أسباباً قوية تبعثه على مثل ذلك الاعتقاد، وأنه لذلك الاحتمال يجب عليَّ أن أنتظر عليه فترة أمهله فيها للنظر فيما يقول، وحتى أتيح له أن يعبر بأقصى ما يستطيع من الوضوح عما في قلبه يجول، محتملاً في ذلك أن أكون قد فهمت منك غير ما تقصد، أو أن أكون حمّلت كلامك غير ما يحتمل.

ولكن ها أنت الآن تكتبه كتابة، في هذه المذكرة، فأنت تقول واصفاً هذا العلم، أي علم الكلام: «**إنَّ مادّةَ هذا العلم هي مدلولات الألفاظ التي يكثر فيها الإيهام، وتختلط فيه التعبيرات الاصطلاحية بالعبارات الإنشائية بشكل مزعج، يؤدي كثيراً إلى اللبس، وإلى الخلافات اللفظية**». انتهى.

هذه هي حقيقة هذا العلم عندك، وبنص لفظك. ولعلها هي نفسها تكون دليلاً على أنك لا تعلم من هذا العلم إلا كما يعلم العامي من القرن الأول قبل الميلاد من نظرية أينشتين، أو معادلات ماكسويل، أو تحويلات لابلاس أو فورير. ومع هذا الأمر فإنني انتظرت منك أن تراجع نفسك وتعيد نظرك، ولكنك استمررت في غلوك وتعاليك على هذه المسائل وعلى القائلين بها.

وبما أنك ادعيت أنّ الإمام الغزالي يقول بما أنت قائل به، فدعنا الآن ننظر في كتب الحجة حتى نعرف الحق من الباطل، مستعينين بكلام الإمام الذي تنسب نفسك إليه أعني الإمام الغزالي، فقد قال في بداية كتاب المستصفى: «اعلم أن العلوم تنقسم إلى: عقلية، كالطب والحساب والهندسة، وليس ذلك من غرضنا، وإلى: دينية، كالكلام، والفقه وأصوله، وعلم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الباطن، أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة، وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية، **فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلاّ في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلاّ في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة. والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود.**

فيقسم الموجود أوّلاً إلى:

[١] قديم، [٢] وحادث.

ثم يقسم المحدث إلى:

[١] جوهر، [٢] عَرض.

ثم يقسم العرض:

[١] إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، والسمع، والبصر.

[٢] وإلى ما يستغني عنها، كاللون والريح والطعم.

ويقسم الجوهر: إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض، ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث، بل لا بد أن يكون واحداً وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له، وبأمور تستحيل عليه، وأحكام تجوز في حقه، ولا تجب ولا تستحيل، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال في حقه، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالم فعله الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى محدث، وأن بعثة الرسل من

أفعاله الجائزة، وأنه قادر عليه، وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الجائز واقع عند هذا ينقطع كلام المتكلّم وينتهي تصرف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقول في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق، **فهذا ما يحويه علم الكلام، فقد عرفت من هذا أنه يبتدئ نظره في أعم الأشياء أوّلاً وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه، فيثبت فيه مبادىء سائر العلوم الدينية، من الكتاب والسنة وصدق الرسول**، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً، وهو الكتاب فينظر في تفسيره، ويأخذ المحدِّث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها، والفقيه يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف، فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً، وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام إما بملفوظة أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله، والإجماع يثبت بقوله، **والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وقول الرسول ﷺ إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات**». انتهى.

وإنما نقلت لك من هذا الكتاب وهو المستصفى لأنه من أواخر الكتب التي ألفها الإمام الحجة، كما ذكر ذلك بنفسه في مقدمة الكتاب، فقال إنه ألفه بعدما ألف كتاب الإحياء وغيره من الكتب. وذلك لئلا تقول إن الإمام قد غير قوله في آخر حياته كما اعتادت الحشوية أن تستند في حججها !

فعلم الكلام عند الحجة هو العلم الذي يثبت الأصول والأسس التي تقوم عليها العلوم الشرعية كلها، وهو أعم العلوم على الإطلاق، وبالتالي فهو أشرف العلوم الشرعية، وهدف علم الكلام إثبات وتحقيق للأصول وردٌّ على الخصوم، لا مجرد ردٍّ وثرثرة كما تدعي أنت دعوى مجردة عن دليل.

أنا أعلم أنك ربما تتمسك ببعض مواضع وردت في كلام الإمام الغزالي في بعض كتبه، يذم الخوض في علم الكلام، ويقول بأن الحاجة إليه نادرة، وغير ذلك من عبارات، ولكن ألا ترى أنه إذا فهمنا هذا الذم الوارد في كلام الإمام على الإطلاق فإنه يتعارض مع كلامه هذا بل مع كلامه في كثير من المواضع، ويتعارض أيضاً مع كلام أكثر أئمة الإسلام كما سأريك لاحقا؟! والأصل أنه لا يتعارض كلام الواحد مع نفسه، ولا كلامه مع غيره من الأعلام، إذن يجب أن نفهم هذا الذم على أنه ذمٌّ للكلام في حق أناس معينين، لا على أنه ذمٌّ على الإطلاق، بل هو هذا المعنى المفهوم من عبارات الحجة في مختلف كتبه، فإنه في المنقذ من الضلال مثلاً لم يذم الكلام على الإطلاق، بل قال:

«ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفة القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، فمنه نشأ علم الكلام وأهله. فلقد قام منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذبَّ عن السنة والنضالَ عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة.

ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج

مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً.

نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوّف المتكلمون إلى مجاوزة الذبِّ عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق، ولا أبعد أن يكون ذلك قد حصل لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكنْ حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات». انتهى.

فتأمل رحمك الله تعالى في كلام هذا الحجة لتعلم أنه لا يتكلم في أمر منزل ولا ينتقد شيئاً ثابتاً لا حركة فيه، بل إن الإمام لاحظ في نقده لعلم الكلام، بالإضافة إلى هدفه والأساليب التي غلبت على أهله ـ أقول غلبت عليهم ولا أقول إنهم لم يستخدموا غيرها أو إنهم حرموا استعمال غيرها في هذا العلم ـ وأقول غلبت على أهله حتى زمان الإمام الغزالي، ومع هذا الذي صدر من الحجة إلا إنه لم يسلب المتكلمين خصائصهم ولم ينف عن علمهم الفائدة بالمرة، بل أشار إلى أن بعضهم حاول أن يضيف أساليب إلى هذا العلم ليرفع من مستواه، وهو ككل علم أمر مكتسب بالجهد الإنساني ولم يقل أحد إنه أمر ملهم، أو أمر يخلقه الله تعالى في الإنسان منذ ولادته ولا غير ذلك من الدعاوى، فهذا العلم لم يزل يترقى منذ زمان الإمام بل قبله إلى هذا الزمان، ولعله لا يخفى على متفكر نبيه أن الإمام لم يكن بينه وبين الأشعري أكثر من مائتي سنة، ولا بينه وبين أوائل المتكلمين أكثر من ذلك بمائة أخرى، ولا يخفى عليه أيضاً أنه يفصلنا عن الإمام الغزالي الآن نحو ألف سنة، وقد استمر العلماء خلال هذه المدة ينقحون هذا العلم ويحققونه، ويزيدون فيه ويترقبون أقوال الخصوم، ويعارضون احتجاجاتهم بمختلف الأساليب والأدلة، ولقد مرَّ هذا العلم على أيدي علماء لا يقلون شأناً عن الإمام الغزالي ولا عمن سبقه،

بل بعضهم ربما يزيد، وإذا كان الإمام قد غلب على الكلام في زمانه الأساليب الجدلية، فقد غلب عليه في زمان الإمام الرازي والكاتبي والأرموي والآمدي والسعد والشريف والعضد والدواني والكلنبوي وغيرهم، حتى الشيخ العلامة مصطفى صبري في هذا الزمان غلب عليه الأساليب التحقيقية ومحاولة الكشف عن حقيقة الأمر كما هو، لا مجرد إلزام الخصوم، مع أنهم لم يهملوا ذلك لما له من أهمية كبرى لا تخفى إلا على المعاندين.

والحقيقة أن أكثر العلماء الذين اتبعوا هذا الطريق من تطوير وتحسين علم الكلام إنما كانوا متبعين لطريقة الغزالي ومن قبله الإمام الجويني، بل لا نُبْعِدُ إذا قلنا إن هذا التطوير إنما هو ركن من علم الكلام، لأنه أصلاً إنما وُضِعَ كعلم قائم على نصرة العقائد التوحيدية، فهذا هو هدف هذا العلم، والعلم إنما تتعين أساليبه إما بتعيين موضوعه أو بتعيين أهدافه، أو بهما معاً، فهذا هو الهدف والغاية من هذا العلم، ومعلوم لدى أقل الناس نباهة أن هذا الهدف قد يتحقق بأحد أمرين أو بهما معاً، الأول هو الرد على الخصوم، وهذا إنما يكون عند وجود خصم يخالف العقائد الحقيقية، وإنما يكون بعد أن يعرف الناس العقائد الحقيقية، فلا يتأتى الدفاع عن الشيء إلا بعد تمييزه، وهذا الأمر كان الغالب على المتقدمين لقربهم من زمان الصحابة ونور السلف. فالاشتغال بتوضيح الواضح يكون قريباً من السفه. وكان الأمر يزداد فيه خفاء عقائد التوحيد كلما ابتعدوا فيه عن المصادر الأصيلة، وكلما غلبت الشُّبَه على نفوس الناس. حتى وصل الزمان إلى حد أصبح الناس فيه يتساءلون عن الأمر الذي هو حق ما هو، وما شرحه وكيف نفهمه. فلما وصل الناس إلى ذلك، لزم المتكلمين ـ نتيجةً لهدف علمهم الذي فيه يخوضون ـ استعمالُ أساليب أخرى زيادة على ما كان عندهم، بهذه الأساليب شرعوا في توضيح حقيقة العقائد التي أصبحت خافية على الكثير.

إذن فتوضيح العقائد لا يتأتى إلا بهذين الركنين:

الأول: الرد على الشبه.

والثاني: تنقيح الحق في نفس الأمر.

ولذلك فأنت ترى أن موضوع علم الكلام كان عند كثير من المتقدمين هو البحث عن ذات الله تعالى من حيث الأحكام الواجبة لها، والبحث عن الأحكام المتعلقة في حق الأنبياء والبعث، وأرجعوا جميع المباحث إلى البحث في ذات الله تعالى. ولكن المتأخرين صاروا ينصون على أن موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث ما يوصل به إلى العقائد الصحيحة، فصار علمهم أوسع ومجال البحث فيه أرحب. ولا يقال إن ذلك كان تغييراً لحقيقة العلم، لأنه لا يقول ذلك إلا من لم يعرف تلك الحقيقة، ولم يفهم ما قلناه سابقاً. بل إن هذا الأمر هو تطوير معقول وطبيعي ومتناسق مع حقيقة هذا العلم.

ولذلك فإذا كان الإمام يلاحظ على متكلمي زمانه غلبة استعمال الطريقة الأولى، وهي الجدل، مع عدم خلوهم من استعمال الطريقة التحقيقية، فإننا نلاحظ على المتكلمين المتأخرين ممن عددناهم، وعلى غيرهم وهم كثيرون، غلبةً استعمال الأساليب البرهانية والتحقيقية والبحث عن الأمر في نفسه. ومن هذين الشقين يتألف مجموع المنتجات الكلامية.

أما أنْ يأتي إنسان في هذا الزمان ويدعي أن علم الكلام ليس من شأنه إلا الجدل والكلام الفارغ من المعاني، فهذا يدل على أنه لا يعرف حقيقة هذا العلم، كائناً من كان هذا الحاكم، وكائناً ما كانت منزلته في المجتمع.

وأما قول الإمام الغزالي بأن كلام المتقدمين لم يبلغ الغاية القصوى من البحث عن حقائق الأمور، فإن سلَّمنا له تنزلاً هذه الدعوى فهو أمر لا يعيبهم، بل هو مدح لهم، والواجب على من سمع ذلك وكان أهلاً للتصدي في مثل ذلك المبحث، أن يحاول إتمام ما بدأوه، لا الحط عليهم لما صدر منهم من محاولات لذلك. وقد شرع الإمام الحجة في محاولة إتمام ما بدأه هؤلاء المتكلمون، وقد أفاد في كثير من المباحث، ولكن لم يسلم له في بعضها، وانتقده المتأخرون من المتكلمين وزادوا في تحقيق الأمور، ولا يزال هذا الجهد الكلامي سائراً حتى الآن، فهذا العلم علم مكتسب ولم يدَّعِ أحد من الناس أنه يحصل بالإلهام أو الكشف أو الخلق المباشر، نعم نحن لا ننكر التوفيقات الإلهية والتوجيهات النبوية والنعماء الحاصلة بعد

الدعاء ولكن ذلك لا يكون إلا لمن يستحقه ممن أضنى عقله وأتعب نفسه وتوجه بنية خالصة إلى ربه، فعلى مثل هذا تتنزل المواهب، لا على من انتقد القوم وهو لا يترقى إلى أخمص نعالهم وقعد عن الخوض في مخاضاتهم وادعى أن نتيجة ذلك إنما يحصل له بأدنى توجه أو تبرك بغيره. فالواجب على هذا أن يعرف أن هذه غايات وكل غاية لها سبب، ولا يبعد أن يكون للغاية الواحدة سبيلان، ولكن لا بد له من الاكتساب والجهد والاستحقاق لتلقي نعمة الله تعالى عليه. فهل ترى أن الإمام الغزالي كان سيحصل له من التوفيق ما حصل لو أنه قعد عن الكسب النظري والعملي، وهل ترى أنه حاز رضى العلماء بما قدمه من انعزال عن الخلق أو بما قدمه من العلوم سواء قبل العزلة أو بعدها. وألا ترى أن كثيرين من العلماء قد لاموه لما اعتزل الناس وقعد عن التعليم، حتى عاد بعد ذلك إلى التعليم، وهو عاد يعلم الناس ما كان يعلمهم إياه أولاً، ولكن بعد أن خلص نيته عن التلبس بالتعلقات الدنيوية والعادات البشرية كما نص عليه هو رحمه الله تعالى، فانظر مثلاً في كتاب قواعد العقائد الذي ابتدأ به كتابه إحياء علوم الدين تجده ملخصاً لكتاب الاقتصاد في الاعتقاد، وتجد أنه يشير في كثير من المواضع من كتبه المتأخرة إلى ما ألفه من الكتب المتقدمة، وهذه تؤيد ما ذكرناه نحن من المعاني، وتدفع قول من يعتقد أن الإمام في آخر عمره قد تراجع عما كتبه وما اكتسبه من معارف وعلوم في بداياته وأواسط عمره، وما هذا إلا زعم كزعم حشوية في أئمة الدين كابن تيمية لما نسب إلى الأشعري التراجع، وكذلك اتهم الغزالي والإمام الرازي، والجويني، وغيره نسب ذلك إلى الإمام السنوسي. وكلها تهم عارية عن الصحة يخالفها الواقع. وما أقرب هذا إلى ما رأيته في أحد كتب الشيعة المتأخرين من أن الإمام الغزالي اعتقد عقائد الشيعة الإمامية وانتسب إلى مذهبهم قبيل موته، فكل يدعي وصلاً بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا.

وأنت تخطئ قطعاً في تصورك لطريقة الإمام الغزالي في سيره نحو المعرفة، وقد أبرزت عن حقيقة فهمك له في أكثر من موقع من رسالتك هذه، ومنها ما ذكرتَه أثناء بيانك لسبب اتباعك لطريق التصوف، فقد قلت أنك منذ سنوات تعرضت لحادثة مع أحد السلفيين المجسمة مما دفعك إلى البحث والنظر في كتب العلماء، فصادفت كتب الغزالي فأحببتها وتعلقت بطريقته

وتحققتَ أنّ «**هؤلاء الوهابية يهذون**»، ثم بينتَ طريقة الغزالي في قولك: «وأحببتُ قراءة كلام الغزالي وتأثرتُ به جداً، ولا أريد أن أفرض عليكَ آراء الغزالي **ولكني أحذو حذوه في سلوك سبيل التصوف بحثاً عن المعرفة اليقينية، التي لا تفتقر إلى تأمل البراهين**»، فهذه العبارة الأخيرة من كلامك تبين كيف تفهمُ أنت طريقة الإمام الغزالي، فأنت ترى أن طريقته لا تفتقر إلى النظر وتعلم البراهين العقلية، وهذا يناقض تماماً ما ينص عليه هو، وما اشتهر عن طريقته من أنها جامعة لطرفي العلم والعمل.

فأنت ترى أنني إذ لا أتبع هذه الطريقة التي لا تفتقر إلى البراهين والنظر، أخالف طريقة الإمام الغزالي قطعاً، وتظن أنك أنت من يوافقه ويتبع خطواته، ولكن التحقيق هو غير ذلك قطعاً، كما مرَّ بيان ذلك. ولا أظنُّ أنني أنا من يحتاج إلى التدليل على صحة أقواله في هذا الفن، لا سيما أنك تعترف أنك: «**لا تعلم ما قاله الفلاسفة والمناطقة، وربما إذا جادلك أحدهم فلن تفهم حتى مصطلحاته التي يستخدمها**»، هذا ما ذكرتَه عن نفسك، وأنا أستغرب ممن يعتقد هذا في نفسه كيف يجيز أن يتصدى لمثل هذه المباحث ويضع قول نفسه مقابل قول العارفين بهذا الفن، بل يدعي أن كلامهم مجرد كلام فارغ وتكرار للفظ من دون معنى يحتوي عليه، إلى آخر ادعاءاتك؟! أليس هذا تناقضاً في الموقف المعتبر بالنسبة إلى نفس الذات الناطقة؟! ومن يتناقض في موقفه من ذاته كيف يدعي أنه يسلك موقف هؤلاء الصوفية الأنقياء؟! فإنه إذا لم يعرف الواحد نفسه، فكيف يعرف ربَّه؟!

ثم إنني والله أتعجب منك عجباً كبيراً حين تقول إنك منذ سنوات (وهذا اللفظ في اللغة يفيد التقليل للعدد!) لم تكن تعرف حقيقة مذهب الوهابيين، وبالتالي فإنك لم تكن تعرف مذهب الأشاعرة أيضاً، وهذا ظاهر عليك حتى الآن، فكيف يصح لمن تكون هذه حاله أن يتخذ مثل موقفك من فهم كلام الإمام الغزالي، بل كيف يصح له أن يتخذ مثل موقفك من علم الكلام مطلقاً. وأنت تعرف أنك حتى الآن لا تعلم إلا أقل القليل من كلام المتكلمين من مختلف الفرق والمذاهب، ولكنك في مواقفك تقطع بما يتخيله فؤادك كأنك

أعلم العلماء، وكم تغيرت نفسك وكم غضبت لنفسك لا لغير ذلك عندما أبنتُ لك عن حقيقة حالك، وتسترتَ عندذاك بأقوال واتهامات لي بأنني أتعمد تجريحك، ووالله ما تعمدت إلا تجريح هذه الأفكار السخيفة التي تحملها بهذه القوة، وما أردت إلا هزَّها ودفعك إلى إعادة النظر فيها، أما أن أكون قد تعمدتُ إهانتك أو تجريحكَ شخصياً فهذا لم يكن. وما أظن أن تشكيكك في مثل هذه الأفكار لا يجوز لي نحوُه في أفكارك أنت ومعتقداتك، أو أنه يعتبر خارجاً عن حدود الأدب، وإنك إن اعتقدتَ ذلك فإنك تنفي مطلقاً صحة المحاورة والجدال بالتي هي أحسن، بل إنك تنكر مطلق النظر، وهذه سفسطة محضة.

ثالثاً: بيان كيف يفهم المتكلمون علم الكلام:

في هذا المحل سوف أبين لك ولكل ناظر: ما هي فائدة علم الكلام عند أصحابه، ولماذا وضع العلماء هذا الفن، هل هو مجرد كلمات جوفاء وعبارات بلهاء لا محصل تحتها، كما يحلو لكثير من الناس أن يصوروه، وهذا ما تميل أنت إلى قسم كبير منه، أم إن لهذا العلم فائدة كبيرة ومصلحة للناس في دنياهم وآخرتهم. وأثناء ذلك قد أتكلم عن حقيقة التصوف، وهل يصل أن يوضع التصوف مقابلاً لعلم الكلام كما تتوهمه أنت، بحيث يمكن التوصل إلى نفس المعارف العلمية في العقائد عن طريق التصوف وعن طريق علم الكلام، وإن صح ذلك فهل يصل لأي واحد بلا شرط؟ أو أنه توجد شروط لمن يريد اتباع هذا الطريق؟ وربما أتكلم عن أمور أخرى لها علاقة بهذا الباب.

أما فائدة علم الكلام فلا توجد طريقة لبيان ذلك أفضل من نقل عبارات أئمة هذا العلم، من المتقدمين والمتأخرين من العلماء المشهود لهم، وإن نقلتُ بعض ما يتعلق بذلك من كلام الإمام الغزالي سابقاً، فالآن سأخصص البحث عن أقوال غيره من العلماء.

إن علم الكلام علم عظيم القدر بالغ الأثر، وهو يتربع على رأس العلوم الإسلامية، وهو العلم الذي به يُحفظ الدين، لأنه الذي يقدم القواعد الكلية التي تضبط الأصول الكبرى، وبه يتم تقرير العقائد الدينية للموافق فيتمكن أثرها في نفسه، ويتم به دفع الشبه والتشكيكات

الواردة على ألسنة المخالفين، فيضعفون ويتراجعون أمام قوة قواعد الدين، ولذلك فقد اتفق علماء الدين الأفذاذ على مدح هذا العلم وتقرير أركانه، بل قالوا إنه فرض على المسلمين، يعصون بتركه.

ولعمري لم أجد مَن ينفي أهمية هذا العلم إلا أن يكون أحد هذه الأصناف:

ـ صنف حَسُنَتْ سريرته وصحت عقيدته، ولكنه جهل هذا العلم، والإنسان عدو ما يجهل، فهؤلاء يُفَهَّمون ويعلمون، فإن استقامت آراؤهم فقد كفونا، وإلا تركناهم وشأنهم، فإن ضوء الشمس يفرق ظلمة الجهل.

ـ صنف غَلَبَ عليهم مذهب التجسيم، فضاقت عقولهم عن أنوار علم الكلام وتدقيق القواعد العقلية والضوابط الشرعية، وهؤلاء هكذا شأنهم منذ نشأتهم، يحاولون التشكيك في كل علم حقيقي من شأنه أن يخلخل قواعد مذهبهم الضعيف، فنفوا العلوم العقلية والبحوث المنطقية، حتى شككوا في علوم اللغة والبيان وكثير من قواعد النحو والمنطق، بل أنكر بعضهم بعض المعارف الكونية، وهذا كله ناشئ عن جهلهم وتعصبهم، وهؤلاء لا بدّ من إقامة الحجج لنفي أقوالهم، وتثبيت المذهب الحق في نفوس الناس، ويلزم تشتيت أقوال هذه الطائفة.

ـ صنف مالوا إلى قواعد الفلاسفة الذين لا يعتمدون قواعد الدين، ولا يراعون مبادئه، وهؤلاء ألوان وأشكال يظهرون في لباس فلسفات قديمة ومعاصرة، شرقية أو غربية، ويشترك هؤلاء جميعاً في لجوئهم إلى قواعد اخترعوها ونسبوها إلى العقل أو إلى الحداثة أو إلى التقدم، وجوهرها مفاهيم تخالف أصول الدين، ولذلك اجتهدوا في محاولة إثر محاولة لهدم قواعد علم الكلام؛ لأن العلم الوحيد الذي يمكنه الوقوف في وجه كل هذه التيارات هو علم الكلام بقواعد راسخة.

ـ صنف مالوا إلى الطريقة الإشراقية ـ وهي طريقة فلسفية أفردناها لأهميتها ههنا ـ وما يدعون أنه إلهامات أو كشوفات تخالف في كثير من مبادئها قواعد الدين الحق، ولكنهم ينسبونها

إلى الرياضات الروحية، ويستندون في أقوالهم هذه إلى رجال انتسبوا إلى التصوف واشتهروا بهذه الصفة وصاروا يشار إليهم على أنهم هم العارفون الكاملون المطلعون على اللوح المحفوظ، وبعض هؤلاء يدعي أنه لا يكتب شيئاً إلا بأمر إلهي وكشف رباني. وأكثر هؤلاء يظهرون أنفسهم على أنهم يفضلون العبادة على النظر، ويسمون النظر بالجدال، ويصفون الكلام بأنه إضاعة للوقت، ويذمّونه بشتى الوسائل والأساليب، كل ذلك لأن هؤلاء عرفوا أن العلم الوحيد القادر على تفنيد أباطيلهم وكشف مغالطاتهم وهدم ادعاءاتهم هو علم الكلام.

إذن هذه هي الأصناف التي اشتهر منها ذم علم الكلام والتنفير منه، وكل فرقة لها دوافع وتسعى وراء أهداف، وإن أظهروا أنفسهم مدافعين عن الكتاب والسنة أو العقل والتطور والحضارة ومقتضيات العصر وروحه، أو العمل الصالح والعرفان والأولياء، وسوف تستمر هذه الطوائف على مرّ العصور والسنين في ادعاءاتهم هذه، ولكن مهما تطاولت أقاويلهم فلن يزيد هذا علمَ الكلام إلا قوة وشدة.

قال الشيخ محمود أبو دقيقة في تعريف علم التوحيد الذي هو علم الكلام[١]: «علم يبحث فيه عن المعلوم من حيث إثبات العقائد الدينية أو وسائلها، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد المدوّن مسائل موضوعها المعلوم الذي يشمل الموجود قديماً أو حادثاً، والمعدوم مستحيلاً أو ممكناً، والحال (على القول به) ومحمولها إما عقيدة دينية أو وسيلة إلى عقيدة دينية، مثل قولنا: الله قادر والشريك مستحيل والعالم متغير وهكذا».

وهذا تعريف له باعتبار الجهة الذاتية.

أما تعريفه باعتبار الجهة العرضية فهو: «علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها، ومعنى ذلك التعريف إجمالاً أن علم التوحيد تصديق

---

(١) كتاب القول السديد في علم التوحيد، ص١٠.

بأشياء، يحصل مع ذلك التصديق قدرة تامة على إثبات العقائد المنسوبة إلى دين نبينا محمد ـ ﷺ ـ مستعيناً على ذلك بإيراد الحجج المثبتة للمطلوب ودفع الشبه التي تطرأ».

وقال رحمه الله تعالى في فائدة علم التوحيد[١]: «فائدة هذا الفن أو ثمرته أمور متعددة باعتبارات مختلفة، فبالنظر إلى قوة الشخص الفكرية الانتقال من التقليد المحض إلى أعلى درجات اليقين. وبالنظر إلى تكميل الغير أو إقناعه إرشاد المسترشد، وإيضاح الدليل له وإلزام المعاند بإقامة الحجة عليه. وبالنظر إلى أصول الإسلام حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين. وبالنظر إلى فروع الدين بناء العلوم الشرعية عليه؛ فإنه إذا لم يثبت وجود صانع قادر مرسل للرسل، مكلف منزل للكتب، لم يتصور علم تفسير أو حديث أو فقه أو أصول.

وبالنظر إلى الشخص في قوته العلمية الإخلاص في العمل، فإنه يكون بقدر معرفة الله تعالى والرهبة منه، ولا يخفى أن ذلك من ثمرات الاعتقاد الصحيح. والفائدة العامة التي تجمع هذه الجهات كلها الفوز بسعادة الدارين». انتهى.

وهذا الكلام عظيم المعنى يكفي العاقل لمعرفة قدر علم الكلام.

وبعد هذه الكلمات الرائقة، لنستمع إلى ما قاله العلامة الإمام المحقق عضد الدين الإيجي في كتاب المواقف، فإنه وصف علم الكلام بما هو عليه في الحقيقة، ومَن غيرُه يمكن أن يصف هذا العلم وله القدح المعلّى فيه! قال:

«وإن أرفع العلوم وأعلاها وأنفعها وأجداها وأحراها بعقد الهمة بها وإلقاء الشراشر عليها وإدآب النفس فيها، وصرف الزمان إليها، علم الكلام المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الأجسام واتصافه بصفات الجلال والإكرام، وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام، وعليه مبنى الشرائع والأحكام، وبه يترقى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان، وذلك هو السبب للهدى والنجاح والفوز والفلاح. وإنه في زماننا

---

(١) القول السديد في علم التوحيد، ص١١.

هذا قد اتخذ ظهرياً وصار طلبه عند الأكثرين شيئاً فرياً، لم يبق منه بين الناس إلا قليل ومطمع نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل، فوجب علينا أن نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق»[١]. انتهى.

ثم قال في تعريفه: «والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[٢]. انتهى.

وهذا هو التعريف المشهور، والذي يعطي صورة كبيرة عن علم الكلام. فعلم الكلام يفيد في تصوير العقائد الدينية وتحقيقها، ويفيد في الرد على المخالفين ودفع الشبه والتشكيكات وتدعيم المسائل العقائدية بالأدلة القوية. ومَن الذي يقول إن هذا المطلب غير عظيم، بل من يستطيع أن ينكر وجوب هذا المطلب الشريف.

ولو أردت أن أورد كلمات العلماء المحققين جميعها في بيان قدر هذا العلم لطال المدى واحتجنا إلى مجلدات، ولكن بعض الشيء يغني عن بعض، والحكيم تكفيه الإشارة.

والآن بعد هذا الكلام الذي أرجو أن يكون مبيّناً مكانة علم الكلام فلنستأنف إكمال نقد الأمور التي تكلم عليها صاحب الرسالة.

فقد اقترح بعض الشُّبه والبدع التي أرى أنها تستوجب الردّ:

ـ منها التجسيم: وقد تكفلنا ببذل جهود عظيمة لفضح عقائدهم بحمد الله تعالى.

ـ ومنها بعض أقوال المعتزلة من مدرسة محمد عبده في الأزهر، أقول: وهذه الشبه كتب بعض العلماء في الرد عليها وما تزال تحتاج إلى تنقيب وبحث وتحرير.

ـ وأما ما يتعلق بالشبه والفهم المغلوط من الأحكام العادة ومن خلق العالم صدفة، فالقاصي والداني يعرف أننا مهتمون أيّما اهتمام بدحض تلك الشبه، ولا سيما قد أبرز علماؤنا المتقدمون العديدَ من جهات النقد الواردة عليها، حتى تأثر بهم بعض الفلاسفة.

---

(١) المواقف، للإمام العضد، ص٤، عالم الكتب ـ بيروت.

(٢) المرجع السابق، ص٧.

سبب انتسابه إلى الصوفية:

ذكر صاحب الرسالة أنه كان في أول أمره مهتماً بكتب السلفيين الوهابية وهم أتباع ابن تيمية المائل بعضهم إلى التجسيم على الحقيقة- فلم يقتنع بمذهبهم بعد قراءته ومباحثته مع بعض الزملاء، ثم اهتدى بعد ذلك إلى بعض كتب الأشاعرة ومنهم الإمام الغزالي، فأعجب به.

ثم هو يقول بعد ذلك إنه لا يريد أن يفرض عليّ آراء الإمام الغزالي وطريقته، يوهم بذلك أنني أخالف الغزالي، وقد بينت سابقاً حقيقة مذهب الإمام الغزالي واتضح أن هذا المدعي لا يفهم مراد الغزالي.

وهذا الأخ ـ كما يبدو لي ـ لا يعرف طريق الصوفية كما لا يعرف طريقة المتكلمين، ولذلك ظنَّ أنَّ الصوفية يأتون بأمور تخرج عن إطار العقل كما قال: «وهؤلاء القوم أي الصوفية يدعون أشياء تخرج عن إطار العقل» كذا قال، فمن هم هؤلاء الصوفية الذين يأتون بما يخرج عن إطار العقل؟ أليس هؤلاء هم المنحرفين عن طريق أهل السنة، أليس هؤلاء هم الذين يقولون بوحدة الوجود وأننا مجرد اعتبارات وصور ومظاهر للذات الإلهية، وأين هذا الاعتقاد من حقيقة مذهب أهل السنة، أليس هؤلاء الصوفية هم الذين يقولون بالعديد من البدع المستنكرة؟!

وأما الطائفة الأعظم من متصوفة أهل السنة، فهم لا يقولون بقول هذا المدعي من أنهم يأتون بما يخرج عن إطار العقل، وهؤلاء منهم الجنيد الذي استشهد هذا المدعي بقوله، يحسب أنه يوافقه في دعواه!! فإن الجنيد قد شهدت له علماء الأمة بالعدالة والورع، ولم تنقل عنه كلمات باطلة ولله الحمد كما نقلت عن غيره، ولو نقل عنه ذلك لسقطت هيبته ولما وقف منه علماء الأمة مثل هذا الموقف.

ولكن هل موقف هذا المدعي موافق للجنيد أم موافق لغيره ممن مشوا على قانون الإشراق والعرفان؟! إنه لو كان متقيداً بمنهج الجنيد لما تفوه بعبارته التي يقول فيها إن الصوفية يدعون أشياء تخرج عن إطار العقل.

ولا بدَّ أن صاحب الرسالة الفاضل لم يعرف أن الإمام الغزالي نفسه ينفي نفيا قاطعا أن يكون في الكشف ما ينافي العقل، وقد ذكر ذلك في كتاب شرح الأسماء الحسنى، فقد قال هناك: «فإن قلتَ: كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية، والعقل يقصر عن درك الولاية، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل.

فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل، مثاله: أن يجوز أن يكاشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً، ولا يدرك ببضاعة العقل، بل يقصر العقل عنه، **ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل، لا أنه يقصر عنه**، وأبعد من ذلك أن يقول: إن الله سيصيّرني نفسَه، أي أصير أنا هو، لأن معناه أني حادث والله يجعلني قديماً، ولست خالق السموات والأرضين، والله يجعلني خالق السموات والأرضين، وهذا معنى قوله: نظرت فإذا أنا هو، إذا لم يؤول وحمل على ظاهره.

ومن صدق بهذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم، فيصدق بأنه يجوز أن يكاشف ولي بأن الشريعة باطلة، وأنها إن كانت حقاً فقد يقلبها الله باطلاً، وأنه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذباً.

ومن قال يستحيل أن ينقلب الصدق كذباً، فإنما يقول ببضاعة العقل، فإن انقلاب الصدق كذباً ليس بأبعد من انقلاب الحادث قديماً.

ومن لا يفرق بين ما أحاله العقل، وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسُّ من أن يخاطب، فليترك وجهله»[١]. انتهى.

---

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص١٢٥، دار الكتب العلمية.
وكتاب المقصد الأسنى من كتبه المتأخرة أيضاً، التي يكثر من الإحالة إليها، وقد بين هذا الحكم في كتاب الإحياء، ونقلنا كلامه في بحثنا عن موقف الغزالي من علم الكلام، فارجع إليه في مبحث الظاهر والباطن منه.

فأين أنت من الإمام الغزالي وقد صرَّح ببطلان التناقض بين العقل والكشف، كما لا يجوز التناقض بين العقل والنقل؟!

وقد خصص هذا صاحب الرسالة كلاماً خاصاً على مسألة التسلسل وهو لا يرى ضرراً من القول بها، وسوف ننقد ما قاله مما يستحق الكلام عليه فيما يلي:

قال هذا المدعي: «فيما يتعلق بقضية إبطال التسلسل، لخصته لكم من قبل في أن القول بالتسلسل ليس دعوى تستوجب الرد». انتهى.

إذن التسلسل في الماضي الذي صرح أئمة أهل السنة أنه من أهم قواعد العقائد، يعتقد هذا صاحب الرسالة أنه لا إشكال ولا حرج في الاعتقاد به، ألا يدري هذا الحاذق أن الشيخ محمد عبده ـ الذي ذمه هو نفسه سابقاً في رسالته ـ هو صاحب القول بجواز التسلسل في القدم؟! وقد وافق في ذلك الفلاسفة وبعض المجسمة، وها هو صاحب الرسالة هنا يوافق أحد أعدائه، ويناقض ويخالف علماء السنة الذين يدعي هو الانتساب إليهم!! وخاصة الإمام الغزالي الذي بالغ في ردِّ هذا القول، وكل هذا يستدعي العجب الكبير من العقلاء ومنه.

ثم إن صاحب الرسالة قد صرح في أول رسالته هذه بأنه من العوام، ولكننا الآن نجده يتخذ موقفاً خطيراً جداً وبسهولة كبيرة مخالفاً جماهير علماء السنة غير ملتفت إليهم، ولا معتداً بهم ولا بأقوالهم في نقض هذه المسألة، وممن قال بنفي التسلسل في القدم الإمام الغزالي الذي يدعي هذا الحاذق الانتساب إليه واتباع طريقته، فتأملوا هذا التهافت.

وقبل أن نخوض مع صاحب الرسالة حول الدلائل على امتناع التسلسل فإنه يحسن بنا أن نوضح كيف يفهم هذا المدعي التسلسل، ومعنى اللانهاية؛ فقد قال إن للانهاية معنيين أحدهما عملي والآخر نظري، أما النظري فقد بينه كما يلي: «هو ما ينتج من قسمة متناه إلى أجزاء منعدمة، ومعنى كونها أجزاء أنها موجودة، فلا نصدق بوجود هذه اللانهاية إلا بالقدر الذي نصدق باجتماع حكمي الوجود والعدم على هذه الأجزاء». انتهى.

هذا هو مفهوم اللانهاية عند صاحب الرسالة ومع أنه يرفضه، ولكني لعمري فإنني بعد كل ما قرأت من كلام عن اللانهاية فإن هذا التعريف للانهاية أصادفه لأول مرة، فهو معنى مبتكر من عند الدكتور، وهو غريب أيضاً! فهو يعني إن اللانهاية هو أن يصح تقسيم كمية متناهية إلى أجزاء منعدمة، وهذا معنى لا يقول به أحد، فهو يستلزم أن يكون هذا الكم المتناهي مؤلفاً من أجزاء معدومة أي إنه يقتضي أن الكمية المحدودة الموجودة، مؤلفة من أمور معدومة، أي إن الوجود يتألف من عدم!

نحن لم نعرف أحداً عرف اللانهاية بهذا المعنى، وإن وجد واحد غير صاحب الرسالة يعرفها به فهو معنى متهافت غير صحيح.

وعلى كل الأحوال، فليس هذا المعنى هو الذي دار حوله المتكلمون رداً ولا إثباتاً، أي إن مفهوم اللانهاية الذي اختلف المتكلمون والفلاسفة في جواز تحققه في الوجود ليس هو هذا المعنى، بل هذا معنى غريب لا يمت بصلة إلى ما نتكلم عنه في علم الكلام.

هذا هو المعنى النظري للانهاية الذي يقول به صاحب الرسالة، فلنحاول التعرف إلى المعنى العملي للانهاية عنده، قال: «أما العملي فهو العدد الذي ينتج من قسمة متناه إلى أجزاء متناهية في الصغر تقترب من الصفر، ولا تساويه». انتهى.

ولكن هذا المعنى لا يطلق عليه أنه لا نهائي إلا مجازاً، ولكنه في الحقيقة نهائي، وهذا هو الذي اعتمده الرياضيون في التعامل مع الكميات الصغيرة أو المتناهية في الصغر، ولكن هذا المعنى أيضاً ليس هو المعنى الذي يتكلم عليه المتكلمون والفلاسفة، ويبقى هذا المعنى محدوداً ولا يقال مطلقاً إنه مصداق اللانهاية.

ولو وعى ما يقول، لعلم أن مجرد قوله إن اللانهاية العملية هي عدد، يستلزم كونها ليست لا نهاية، بل نهاية، لأن كل عدد فهو متناه، وكل ما هو غير متناه فليس بعدد، فكيف يعرف هنا اللانهاية بالعدد، أليس هذا دليلاً على عدم علمه بهذه المسائل، فقد كان اللائق به أن يبقى على ما هو عليه ولا يضرب برأسه في هذه المضايق لأنه ليس أهلاً لها.

وما أتى به من صيغ رياضية بعد ذلك ليس له قيمة في هذا الموضع، بل لا يدل إلا على تعنته وتجاهله.

ثم أعلن عن حاصل فهمه، فقال إن معنى قولهم بسلسلة لا تتناهى من الحوادث إذا كان بالمعنى النظري فهو باطل، وإن كان بالمعنى العملي فدعوى لا تستوجب الرد، وإن كان المقصود هو قولهم إن كل حادث يسبقه حادث بدون قيد على عدد الحوادث فقولهم إنها حوادث كاف لإثبات أنها مسبوقة بعدم!

وهذه الترديدات لا موجب لها ههنا، لوضوح المعنى محل النزاع، ولكنها تطويل لا فائدة منه.

ولعمري إنه يدور في حلقة مفرغة ويطيل الكلام ويلف ويدور ثم يرجع إلى أول الكلام الذي ينبغي الابتداء به، وما أقرب هذا الموقف والأسلوب إلى أسلوب ابن تيمية، وهو أسلوب باطل. والمعنى الثالث الذي أشار إليه، وإن لم يتقن إيضاحه هو الذي يدور عليه كلام المتكلمين.

فكل ما ذكره سابقاً إذن لا قيمة له إذا كان يبطل التسلسل، فما هي المشكلة إذن؟

لقد زعم قائلاً: «إن ما استشكله في هذا الأمر يتعلق بصياغة برهان التسلسل»، والحقيقة أن جميع ما ذكره هذا المدعي بعد ذلك على اللانهاية والتسلسل كلام لا يستحق تسويد الصفحات، وقد حاولت ـ والله ـ أن أجد له معنى يليق أن أجعله محور كلامٍ! ولكني كلما نظرت فيه يتبين لي بما لا يقتضي الشك ولا يحتمله أنه كلام شخصٍ لا يتصف بشيء غير الحيرة، وهذا ليس من شأنه أن يُناقش بل طريقه التعليم، ولكن مشكلة هذا المدعي هو رفضه للتعلم أيضاً؛ وذلك لما انقدح في نفسه من توهمات ظنها فتوحات إلهية، والله المصلح للجميع.

وفي العديد من مواضع كلامه كان يوافق ما خالفه أولاً!

وما يهمني بعد ذلك كله وبغض النظر عن جميع المعاندات أنه إن لم يفهم الاستدلالات التفصيلية على هذا المطلب، وعلى إثبات حدوث العالم، فلا عليه! والله لا يكلفه ما لم يستطعه. فليبق على هذا القدر من الاعتقاد بأن العالم حادث، وليترك ما سوى ذلك، ولا ينبغي له التعنت وأن يلج في الخصومة، ولا يصحُّ منه أن يقول: إن علم الكلام «هرطقة» وإنه لا قيمة له، بل عليه أن يعترف بأنه لا يفهمه، ومن لم يفهم شيئاً فليتركه، هذا هو اللائق بالحكمة إن كان من الحكماء، وليصرف طاقته لزيادة الإيمان في صدره ونفسه فذلك أجدى له إن استطاع. والله الموفق.

كتبه

سعيد فودة

ملحق (٢)
تعليقات على رسالة
«الغنية عن الكلام وأهله»
للإمام أبي سليمان الخطابي

توفي رحمه الله سنة ٣٨٨هـ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد:

إن كثيراً من العلماء تحدثوا عن علم الكلام، وذكروا موقفهم منه، وبعضهم كتب كتباً وبعض رسائل، وبعض وردت عنه مجرد أقوال تناقلها من جاء بعده. وسواء أكان هؤلاء مؤيدين لعلم الكلام أم كانوا معارضين، فمن الطبيعي أن يهتم الناس بما قالوه في هذا الباب وذلك لخطورة الموضوع ودقته، فالمتكلم يهتم بالموافق والمخالف لعلم الكلام وكذلك المعارض.

وقد اهتم كثير من الناس بما قاله الإمام الخطابي في علم الكلام في هذه الرسالة، وذلك لعلو كعبه في العلوم، ولكونه رضِيّاً من العلماء، وهو إمام في الفقه والحديث وعلوم القرآن فمن كان هذا حاله فحري بالناس الاهتمام بمقاله، فما بالك إذا انضم إلى ذلك تقدم زمانه ومعاصرته للعظماء من العلماء.

ولا نريد أن نطيل في نحو هذا الوصف، ولكن نقول مذكِّرين: إنا قد تكلمنا على موقف الإمام الخطابي في كتاب تدعيم المنطق، ولكن لما سألني غير واحدٍ التفصيل في هذا الموضوع فقد أحببت هنا أن أورد رسالة الخطابي كاملة، وأشرحها مبيناً ما فيها من محاسن،

ناقداً المواضع التي يفوح منها الضعف ومقيداً إن احتاجت إلى تقييد، متخذاً منهج الإنصاف والعدل ما استطعت في النقد، والتحقيق في البيان والشرح.

فلنشرع الآن في المقصود.

قال الإمام الخطابي رحمه الله:

«عصمنا الله وإياك ـ أخي ـ من الأهواء المضلة والآراء المغوية، والفتن المحيرة، ورزقنا وإياك الثبات على السنة والتمسك بها ولزوم الطريقة المستقيمة التي درج عليها السلف، وانتهجها بعدهم صالحو الخلف وجنبنا وإياك مداحض البدع، وبنيات طرقها العادلة عن نهج الحق وسواء الواضحة، وأعاذنا وإياك من حيرة الجهل وتعاطي الباطل والقول بما ليس لنا به علم والدخول فيما لا يعنينا والتكلف لما قد كفينا الخوض فيه ونهينا عنه، ونعمنا وإياك بما علمنا وجعله سبباً لنجاتنا، ولا جعله وبالاً علينا برحمته.

وقفت على مقالك أخي وليك الله بالحسنى، وما وصفته من أمر ناحيتك وما ظهر بها من مقالات أهل الكلام وخوض الخائضين فيها، وميل بعض منتحلي السنة إليها، واغترارهم بها، واعتذارهم في ذلك بأن الكلام وقاية للسنة، وجنة لها يذب به عنها ويذاد بسلاحه عن حرمها، وفهمت ما ذكرته من ضيق صدرك بمجالستهم وتعذر الأمر عليك في مفارقتهم؛ لأن موقفك بين أن تسلم لهم ما يدعونه من ذلك فتقبله وبين أن تقابلهم على ما يزعمونه فترده وتنكره. وكلا الأمرين يصعب عليك أما القبول فلأن الدين يمنعك منه ودلائل الكتاب والسنة تحول بينك وبينه، وأما الرد والمقابلة فلأنهم يطالبونك بأدلة العقول ويؤاخذونك بقوانين الجدل ولا يقنعون منك بظواهر الأمور.

وسألتني أن أمدك بما يحضرني في نصرة الحق من علم وبيان وفي رد مقالة هؤلاء القوم من حجة وبرهان، وأن أسلك في ذلك طريقة لا يمكنهم دفعها ولا يسوغ لهم من جهة العقل جحدها وإنكارها؛ فرأيت إسعافك به لازماً في حق الدين وواجب النصيحة لجماعة المسلمين

فإن الدين النصيحة. واعلم يا أخي أدام الله سعادتك أن هذه الفتنة قد عمت اليوم وشملت، وشاعت في البلاد واستفاضت، فلا يكاد يسلم من رهج غبارها إلا من عصمه الله تعالى وذلك مصداق قول النبي ﷺ: «إن الدين بدأ غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء».

فنحن اليوم في ذلك الزمان وبين أهله، فلا تنكر ما نشاهده منه، وسلوا الله العافية من البلاء، واحمده على ما وهب لك من السلامة وحاطك به من الرعاية وجميل الولاية.

ثم إني تدبرت هذا الشأن فوجدت عظم السبب فيه: أن الشيطان صار اليوم بلطيف حيلته يسول لكل من أحس من نفسه بزيادة فهم وفضل ذكاء وذهن، ويوهمه أنه إن رضي في عمله ومذهبه بظاهر من السنة واقتصر على واضح بيان منها كان أسوة للعامة وعد واحداً من الجمهور والكافة، فإنه قد ضل فهمه واضمحل لطفه وذهنه، فحركهم بذلك على التنطع في النظر والتبدع لمخالفة السنة والأثر، **ليبينوا بذلك من طبقة الدهماء ويتميزوا في الرتبة عمن يرونه دونهم في الفهم والذكاء**، فاختدعهم بهذه الحجة حتى استزلهم عن واضح المحجة وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها وتاهوا عن حقائقها، فلم يخلصوا منها إلى شفاء نفس ولا قبلوها بيقين علم.

ولما رأوا كتاب الله تعالى ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه، ضربوا بعض آياته ببعض، وتأولوها على ما سنح لهم في عقولهم واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ ولسنته المأثورة عنه، وردوها على وجوهها وأساؤوا في نقلتها القالة، ووجهوا عليهم الظنون ورموهم بالتزندق ونسبوهم إلى ضعف المنة وسوء المعرفة لمعاني ما يروونه من الأحاديث والجهل بتأويله. ولو سلكوا سبيل القصد ووقفوا عند ما انتهى بهم التوقيف لوجدوا برد التقى وروح القلوب ولكثرت البركة وتضاعف النماء وانشرحت الصدور، ولأضاءت فيها مصابيح النور والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

واعلم أدام الله توفيقك أن **الأئمة الماضين والسلف المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر عجزاً عنه ولا انقطاعاً دونه**، وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام

ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء. وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تحققوا من فتنتها وحذروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم وعلى بصيرة من دينهم لما هداهم الله له من توفيقه وشرح به صدورهم من نور معرفته ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته وتوقيف السنة وبيانها غناء ومندوحة عما سواهما وأن الحجة قد وقعت بهما والعلة أزيحت بمكانهما.

فلما تأخر الزمان بأهله وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة وقلت عنايتهم بها واعترضهم الملحدون بشبههم والمتحذلقون بجدلهم حسبوا أنهم إن لم يردوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام، ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل، لم يقووهم ولم يظهروا في الحجاج عليهم، فكان ذلك ضلة من الرأي وغبناً منه وخدعة من الشيطان والله المستعان». انتهى.

أقول:

هذا أول قسم من كلام الإمام الخطابي بحروفه وكلماته، أحببت أن أورده على طوله بلا اختصار ليتمكن القارئ الكريم من قراءته كما قرأناه، ليكون تحليلنا له بعد ذلك منبنياً أمامه على أصوله كلها، ولعل ذلك يكون أقرب إلى اقتناع القارئ المثابر بما نقول في شرح كلام هذا الإمام وتقييده أو نقده في بعض المواضع وهي يسيرة قليلة.

خلاصة ما يريد الإمام الخطابي قوله هو أن بعض الناس لعدم درايتهم بحقيقة علم الحديث وعدم اطلاعهم على النصوص النبوية، يدفعهم ذلك مضافاً إليه بعض الحظوظ النفسية والشهوات والتطلعات الدنيوية إلى الانحراف عما هو وارد عن الرسول الكريم ﷺ، ويحضهم على اختراع بعض القواعد التي يدعون أنها قطعية أخذوها من محض العقل، ثم يشرع هؤلاء في تحريف الأحاديث الواردة عن وجهها وصرفها عن ظاهرها، مستندين إلى هذه القواعد المخترعة.

وكثير من هؤلاء يريدون في زعمهم هذا أن يتميزوا فقط عن العامة والجمهور الأعظم، لأنهم يظنون أن نفس التميز عن الجماعة العظيمة شرف لما فيه من الخاصية بالانفراد.

والإمام الخطابي لا يهاجم الأدلة العقلية لكونها عقلية، ولا يهاجم اختراع قواعد من أجل كونها قواعد عقلية، بل إنه يخالف هؤلاء لأن ما حسبوه قواعد عقلية أو قطعية فهو ليس كذلك عند النظر والتدقيق العميق، وما زعموا أنه قاعدة فإنه لا يسلِّمُه لهم بل يعارضهم فيه ويعتقد بطلانه.

فيمكن أن نقول إن نفس المنهج الذي يتبعه هؤلاء من التفكير على نحو كلي معتمد على استنباط المعاني الكلية العامة وتحقيقها، من جهة كونه نظراً كلياً عقلياً أو نقلياً في الشريعة، لا يعارضهم الخطابي فيه، وهذا هو أصل علم الكلام من حيث هو منهج وطريق يسير فيها الناس. بل المعارضة والمخالفة إنما تسلطت على النتائج التي يزعمها هؤلاء. وهذا الأمر الذي نقوله هنا من أنه مراد الخطابي سوف يصرح به أو بما يستلزمه قريباً، ولكن النظر في عين كلامه السابق كافٍ عندنا لفهمه منه.

ولهذا المعنى الكلي الذي قررناه، قبل الخطابي أن يعارض هؤلاء بمقولات معتمدة على نفس منهجهم و طريقتهم. وقبل أن يخضع نفس مقولاتهم للبحث بناءً على نفس منهجهم وكليات طرقهم النظرية الفكرية، **ولو كانت أصل الطريقة مذمومة عنده، لما استجاب لمن سأله في كتابة هذه الرسالة، ولكان جوابه حينئذ بأن يترك أولئك القوم، وبأنه لا يلزمهم المعارضة والتحليل بل الترك والهجر.** ولكن قبوله رحمه الله الخوض غمار البحث والنظر وتحليل قولهم ومذهبهم دليل على عدم رفضه لأصل هذا المنهج والمذهب، **أعني أصول البحث والنظر الكلية التأسيسية**، وهو نص قاطع منه على قبوله له. وهذا ما سيشير إليه الخطابي قريباً.

قال الإمام الخطابي:

«فإن قال هؤلاء القوم: فإنكم قد أنكرتم الكلام ومنعتم استعمال أدلة العقول فما الذي تعتمدون عليه في صحة أصول دينكم، ومن أي طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها، وقد علمتم أن الكتاب لم يعلم حقه، وأن الرسول لم يثبت صدقه إلا بأدلة العقول، وأنتم قد نفيتموها.

قلنا: **إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف**، ولكننا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً وأصح برهاناً. وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه.

وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقة فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء، **فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على راكبها، والانقطاع على سالكها**». انتهى.

أقول:

كان الإمام الخطابي قد أوضح سابقاً أنّ من يتبع هذه الطريقة التي ينقدها ولا يوافقها هم الذين ظنوا أن نصرة السنة تكون بها، فهو لم يتهم هؤلاء المتكلمين بأنهم يريدون تخريب الدين، ولم يقدح في نياتهم على سبيل التعميم بل ذكر لهم أسباباً متنوعة متعددة، وذكر أن من تأثر بهم إنما تأثر بهم لأنه ظن أن نصرة السنة يمكن أن تحصل بهذه الطريقة. **وذكرنا نحن أن الخطابي لا ينقض أصل الطريقة الكلية القائمة على النظر العقلي الكلي، بل إنه يخالف هؤلاء في جزئيات الأدلة، كالجواهر والأعراض**[1].

---

(١) على القارئ الباحث أن يسأل نفسه: هل ينكر الإمام الخطابي طريقة الجواهر والأعراض لأجل كونها معتمدة على هذه المفاهيم، أم إنه ينكرها لأن بعض الفلاسفة توسلوا بها إلى زعم قدم العالم وإنكار الصفات الإلهية.

وهذا السؤال لازم لأنا نعرف أن أكثر المتكلمين من أهل السنة اعتمدوا هذه الطريقة، ولم تستلزم عندهم إنكار الصفات ولا إنكار الخالق المختار.

وبعد ذلك نقول: هل من ضرورة هذه المصطلحات والمفاهيم أن تفضي بالناظر فيها إلى إنكار الصفات لله تعالى، وإنكار اختياره، أم إن هذا التلازم ليس تابعاً لمجرد المصطلحات، بل إن طريقة التأليف بينها، والأحكام التي تعطى لها، هي المفضية لتلك المحذورات، فإن كان الأول، فنحن معه في إنكار الطريقة، وإلا فلا، وهذا ما عليه جماهير أهل السنة.

فها هو الآن يعيد الكرة في توضيح هذا المعنى، **فيصرح بأنه لا ينكر أدلة العقول ولا ينكر أنه يمكن الوصول إلى المعارف بالنظر العقلي**، بل إنه يخالف فقط إيجاب هذه الطريقة التي يتبعونها وهي طريقة الجواهر والأعراض في إثبات بعض أصول الدين، ويذكر الدوافع التي لأجلها يقول بترك هذه الطريقة:

أولها: أن أصل هذه الطريقة أخذت من الفلاسفة، وهؤلاء إنما اتبعوها لأنهم لا يؤمنون بالنبوات فاحتاجوا إلى هذه الطريقة لإثبات الوحدانية وبعض أصول الدين. وهو يقول أن أتباع الأنبياء أغناهم الله تعالى عن هذه الطريقة.

ثانياً: إن هذه الطريقة ليست واضحة ولا بينة ويوجد ما يغني عنها.

إذن الإمام الخطابي لا يعتقد بطلان أصلْ هذه الطريقة النظرية، بل يعتقد صعوبتها في إيصال الناظر بها إلى الاعتقاد بالأصول الدينية المطلوب الاستدلال عليها، ويقول إنه توجد بعض الطرق الأخرى التي فيها غنية عن هذه الطريق(١).

ولكن نحن نعلم أن كون الفلاسفة استعملوا هذه الطريقة لا يستلزم كونها خطأ في ذاتها، ثم نحن لا نسلم أن الفلاسفة استعملوها كما استعملها المتكلمون، بل زاد المتكلمون قيوداً وضوابط وتقييدات لم يلتفت إليها الفلاسفة ولا عرفوها، ونقدوا طرق الفلاسفة بما لم يجد هؤلاء جواباً عنه، نعم إن الفلاسفة استعملوا لفظ الجوهر والعرض، كما استعمله

(١) فكأن علم الكلام صار مرتبطاً بهذه الطريقة المشار إليها، لشيوع اعتياد من كان موجوداً من المتكلمين عليها، وربما لأن بعضهم أوجبوها على العامة، فمن هنا جاء الإنكار عليهم، ومحاولة الاستغناء عنهم وعن طريقتهم، وهذا هو عنوان الرسالة. ولكنا نعلم أن المتكلمين المتأخرين من أهل السنة لم يقتصروا على هذه الطريقة ولا أوجبوها ـ وكذلك المتقدمون منهم ـ على العامة، ولا أوقفوا إيمانهم عليها، بل جعلوا منها مرشداً فقط إلى الاستدلال على العقائد، ولم يجعلوا منها بعينها عقائد، ففرقوا بين الدليل والمدلول، وصرح الجمهور منهم أن الأصل هو المدلول لا الدليل إلا إن جاء في القرآن بصورة واضحة، وغيره يكون اجتهاداً، وحكمه حكم الأمور الاجتهادية في سائر أمور الدين.

المتكلمون، ولكن يوجد فرق بين مفهوم الجواهر والأعراض بين الفريقين كما هو معلوم، فالتشارك في الألفاظ لا يستلزم التشارك في المفاهيم بشكل تام وصورة كاملة(١).

ثم إن هؤلاء الفلاسفة قالوا بقدم العالم، والمتكلمون قالوا بحدوثه، والفلاسفة قائلون بأن واجب الوجود علة وأنه موجب بالذات، وأما المتكلمون فهم قائلون بأن واجب الوجود فاعل مختار وخاصة أهل السنة الأشاعرة.

فكيف يقال بعدئذ إن المتكلمين وافقوا الفلاسفة في المعاني؟! بل التحقيق أنهم معارضون لهم ورادون عليهم.

وأما كيفية ترتيب الأدلة على إثبات وجود الله وصفاته ثم الأنبياء والرسل وأحوال الآخرة، فتختلف، فليس كل ما يصح استعماله للدلالة على وجود الله يصح استعماله في مقام اليوم الآخر، ولا العكس صحيح على إطلاقه. وقد بين أئمتنا المتكلمون حقيقة هذا المبحث في كتب علم الكلام فليرجع إليها.

وإذا صح هذا، فلا يصح منع استعمال أدلة العقول على إثبات وجود الله ولا يصح القول بأن لا دليل إلا ذلك(٢)، بل توجد ههنا أنظار دقيقة مطروحة في علم الكلام. ولا بأس أن يتم القول بوجود عدة أدلة على مطلوب واحد كما يقول بذلك المتكلمون، وقد وضحت ذلك كله في الرد على ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة.

---

(١) وربما يكون هذا التشارك في الألفاظ بين الفريقين سبباً يدفع بعض الفقهاء والمحدثين إلى ذم علم الكلام لمجرد الاشتراك اللفظي مع المتفلسفة في بعض الألفاظ والمصطلحات، ولكنا نعلم أن التحقيق لا يمكن على وفاق هذه الطريقة، أو أن نخصص هذه الطريقة في حق العوام لا العلماء والعوام، وذلك لأن اغترار العوام بالمتفلسفة يكون أعظم، ومنعنا إياهم عن قراءة كلام الفلاسفة يكون من باب سد الذرائع، ولكن هذا الباب يقدر بقدره، ولا يطلق إطلاقاً كما يحب بعض الناس أن يفعله فيما يتعلق بعلم الكلام، ليحرمه تحريماً أكيداً عموماً وخصوصاً. ولا يخفى على أحد أن روح هذه الطريقة التي أقررناها هنا هي ما قرره الغزالي وسائر علماء أهل السنة المحققين من قبله ومن بعده.

(٢) يعني لا يصح حصر الأدلة في دليل واحد، بحيث يستلزم ذلك إيجاب عين الدليل على العامة والخاصة، كما وقع فيه بعض المعتزلة فأوجبوا النظر الكلامي على العوام، وأوجبوا عليهم أن يعلموا أدلة التوحيد كما قرروها هم، ومن هنا جاء الإنكار على هؤلاء من علماء أهل السنة.

ثم تأمل آخر كلام الخطابي حيث صرح بأنه يفضل اتباع الطريق الواضح المقطوع به على إتباع الطريق المحتمل لأنظارٍ وخصومةٍ، وهذا ليس إبطالاً منه لأصل الاستدلال بالطرق الأخرى بل تفضيل لطريق على طريق.

ونحن بعد ذلك لا نوافق على القول بأن هذه الطريق مع كونها محتملة للنظر والاستدلال والأعراض، باطلة، بل إننا نصححها ونقوم بالرد على جميع تلك الإيرادات والشبه الموجهة نحوها. فلا يلزمنا الانفكاك عنها لمجرد الاحتمال المذكور، ووجود الشبه الباطلة عليها لا يستلزم عدم قطعيتها كما هو موضح في محله. وغاية ما يلزم إنما هو الحرص على أن لا يتعلم الكلام إلا من هو أهل له، بأن تتوافر له صفات خَلْقية وخُلُقية، بحيث نعمل على درء الشبهات وإثارتها في النفوس القاصرة، وأن لا يستعمل هذا الحاذق ما يتعلمه من الكلام إلا بحسب طريقة أهل السنة، فلا يشيع الكلام بين العوام، ولا يستعمل من أدلته إلا على قدر ما يلزم، وعلى قدر الحاجة. فبهذه الضوابط والقيود، لا نرى بأساً من تعلم علم الكلام والاستفادة به، بل إنه يكون عند ذلك واجباً على الكفاية كما حققه أئمة الإسلام من أهل السنة(١).

قال الإمام الخطابي:

«وبيان ما ذهب إليه السلف من أئمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع وإثبات توحيده وصفاته، وسائر ما ادعى أهل الكلام تعذر الوصول إليه إلا من الوجه الذي يذهبون

---

(١) وذلك خلافاً للمتفلسفة المتأثرين بالغرب في هذا العصر، الذين يرون في علم الكلام وسيلة افتضاحهم عند الخلق، وكشف عوراتهم في الدنيا قبل الآخرة، فلذلك يحرصون حرصاً تاماً على تشويه صورة هذا العلم عند الناس.
وخلافاً أيضاً لمن جمد خاطره، فمشى على إطلاق القول بذم علم الكلام بدون تفصيل كما هو اللازم في هذه المقامات، حيث إن القطع بالبطلان مطلقاً مؤدٍّ إلى إبطال أمور صحيحة، والقطع بلزوم إفشائه بين الناس مؤدٍّ إلى مفاسد جسيمة.
فلذلك كانت أعدل الطرق طريقة أهل السنة، وهي التي صرح بها الإمام الغزالي تصريحاً واضحاً، وخلاصتها جعله عنوان كتاب وهو إلجام العوام عن علم الكلام، ولم يقل بإلجام العلماء والعوام عنه، كما هو واضح في جميع كتبه، وهذا ما فصلنا بها لا مزيد عليه في «موقف الغزالي من علم الكلام».

إليه ومن الطريقة التي يسلكونها، **ويزعمون أن من لم يتوصل إليه من تلك الوجوه كان مقلداً غير موحد على الحقيقة**[١]: هو أن الله تعالى لما أراد إكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً وقال له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧] وقال ﷺ في خطبة الوداع وفي مقامات له شتى وبحضرته عامة أصحابه: « **ألا هل بلغت**».

وكان الذي أنزل إليه الوحي وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] فلم يترك ﷺ شيئاً من أمر الدين قواعده وأصوله وشرائعه وفصوله إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه إذ لا خلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال[٢].

---

(١) لاحظ أن هذه الجهة هي أهم ما يعترض به الإمام الخطابي على المتكلمين الذين يرد عليهم، وحاصله جهة الاعتراض أن هؤلاء أوجبوا على الإنسان أن يعرف أدلة معينة إذا أراد أن يكون إيمانه صحيحاً، وإلا فإن لم يؤمن عن طريق معرفة هذه الأدلة، فإنه يكون مقلداً، ويبدو أن المقلد عندهم غير موحد، أي كافر، وهذا هو ظاهر ما ينقله الخطابي عنهم. وبالانتباه إلى هذه الجهة، نعرف أن الإمام الخطابي لن يعترض على من يذكر أدلة على الإيمان ولكن لا يوجب معرتها على جميع الناس، بل يقول لهم أي طريق اتبعتموه لمعرفة الإيمان وكان صحيحاً، فهو صحيح، ولا يحصر شرط الإيمان الصحيح بأدلته.

(٢) عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، قاعدة أصولية معروفة. وفيها خلاف معلوم، قال في شرح جمع الجوامع: «(مسألة تأخير البيان) لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ما سيأتي (عن وقت الفعل غير واقع، وإن جاز) وقوعه عند أئمتنا المجوزين تكليف ما لا يطاق، وقوله: الفعل أحسن كما قال من قول غيره الحاجة؛ لأنها كما قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني لائقة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال (و) تأخير البيان عن وقت الخطاب (إلى وقته) أي الفعل جائز (واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر) وهو غير المجمل كعام يبين تخصيصه، ومطلق يبين تقييده». انتهى.

وتنبه إلى أن هناك مسألتين، الأولى: تأخير البيان عن وقت الحاجة، وفي نص جمع الجوامع عبر عنها بتأخير البيان عن وقت الفعل، وهو الذي يدفع إلى الحاجة إلى البيان، وفيه الخلاف المذكور، والثانية: تأخير البيان عن وقت الخطاب.

ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أخر عنه البيان لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس إليه وذلك فاسد غير جائز[١].

وإذا كان الأمر على ما قلناه، وقد علمنا يقيناً أن النبي ﷺ لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها، إذ لا يمكن أحد من أصحابه من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد، علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء وسلكوا غير طريقتهم، ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدال لعدوا في جملة المتكلمين ولنقل إلينا أسماء متكلميهم كما نقل أسماء فقهائهم وقرائهم وزهادهم، فلما لم يظهر ذلك دل على أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل»[٢]. انتهى.

أقول:

خلاصة كلام الخطابي هنا أنه يقول: الدليل الذي يقول به هؤلاء المتكلمون، لم يوجد على عهد الصحابة ولم ينقل لنا عن النبي، ولو كان يعتمد عليه إقامة الدين لنقل ووجدناه عندهم، فلما لم يكن كذلك، علمنا أنه ليس ضرورياً في الدين.

---

(١) لاحظ أنه إذا قيل إن معرفة الدليل ليست واضحة في القرآن، يرد هذا الكلام الذي ذكره الخطابي، وإن قيل، بل هو واضح بين، فلا يرد، وعلى كل الأحوال، فإنه يرد على من قال إن الدليل الذي يعتمد عليه لم يرد في القرآن ومع ذلك أوجبه لتصحيح الإيمان، فكلام الإمام الخطابي يكون حينئذ صحيحاً وقوياً.
ولكن المتكلمين من أهل السنة لا يقولون بذلك حتى يرد عليهم هذا الاعتراض، لأن الجمهور منهم يقولون إن إيمان المقلد صحيح، وإن أثم، ويقولون إن الأدلة على وجود الله تعالى وعلى قواعد الإيمان غير منحصرة في دليل واحد، فمهما عرف الواحد دليلاً صحيحاً، يكفيه.

(٢) كلامه هنا صحيح ولطيف، ولكنه غير وارد على متكلمي أهل السنة كما قلنا لك، فيتبين لك من ذلك أن الإمام الخطابي إنما يعترض على بعض المتكلمين الذي حجروا على الناس وأوجبوا عليهم ما ذكره من أدلة بعينها. فيبقى أصل الكلام فيما سوى ذلك صحيحاً، والخطابي يقول به لأنه يصحح الأدلة العقلية ويقول بها كما بيناه بنص كلامه سابقاً، فتنبه إلى هذه المعاني لئلا تقع بين يدي مجسم حاقد على المتكلمين من أهل السنة يستدل على تحريم الكلام بما قاله الخطابي هنا، وهو لا يدل على مراده كما عرفتَ.

والجواب عن هذا الكلام: أنا لا نسلم أن الدليل لم يكن موجوداً بالمرة، نعم لم يكن موجوداً بهذه الصورة، ولكن مقدمات الدليل مشهورة موجودة بل منصوص عليها في القرآن الكريم، فقد استدل الأنبياء بالتغير على الاحتياج، وهذه من حجج إبراهيم عليه السلام عندما بين لقومه أن تغير الكوكب والقمر والشمس دليل على بطلان كونها آلهة، وأن كبرها أو صغرها لا يصح أن يكون صفة من صفات الإله فكل كبير يصح أن يوجد أكبر منه.

وإذا عرفنا أن مقدمات الدليل موجودة، فلا يضر بعد ذلك عدم وجوده على الصورة التي رتبه عليها العلماء. وذلك كغيره من العلوم والمعارف الشرعية، كالفقه والأصول، وكالتفسير والحديث، فكل هذا لم يكن معلوماً على الصورة والشكل المعهود لنا الآن، وعدم وجود صورتها عند الصحابة لا يستلزم عدم حقيتها ولا بطلانها كما هو معلوم.

ثم لا يجوز أن نغفل عن أنَّ الأدلة المعتبرة لقبول الإيمان ليست واحداً فقط حتى يقال إن عدم معرفة الصحابة له دليل على عدم كونه دليلاً، بل الأدلة لما كانت متعددة متكثرة وكان يكفي لتصحيح الإيمان معرفة أي واحد منها عرفنا أن بعض الناس لما لم يعرفوا هذا الدليل بعينه، كان لابد أنهم عرفوا غيره من الأدلة. بل نقول زيادة على ذلك إن الإيمان تقليداً كافٍ في الشريعة لقبول الإيمان، فإذا انضم ذلك لما قبله عرفنا كيف لم يلزم من صحته هذا الدليل وهو دليل الحدوث انتشار المعرفة به عند جميع المتقدمين بمادته وصورته.

وبما ذكرناه لا يلزم ما ذكره الخطابي من لزوم التكليف بلا بيان.

نعم إن طريقة الاستدلال التي اتبعها الخطابي لا تتم إلا على الذين قالوا بأن الإيمان لا يتم إلا بمعرفة الدليل المذكور وحده، وهذا هو الحاصل، فسوف ترى أن الخطابي يناقش من أوجَبَ اتِّباعَ هذا الدليل فقط كما يظهر من بعض كلامه السابق أيضاً. ولكننا لا نقول بما يقول به هؤلاء، بل قولنا هو ما ذكرناه من تعدد الأدلة، وبذلك لا يرد علينا كلامه، ويصح مع كلامنا. فنحن نقف مع الخطابي إلباً واحداً ضد من أوجب هذا الدليل وحده وأوقف صحة الإيمان على معرفته. ولو عارضنا القائلين بذلك لعارضناهم من جملة الكلام بما قاله الخطابي.

قال الإمام الخطابي:

«وإنما ثبت عندهم أمر التوحيد من وجوه:

أحدها: ثبوت النبوة بالمعجزات[١] التي أوردها نبيهم من كتاب قد أعياهم أمره وأعجزهم شأنه، وقد تحداهم به وبسورة من مثله وهم العرب الفصحاء والخطباء والبلغاء فكلٌّ عجز عنه، ولم يقدر على شيء منه إما بأن لا يكون من قواهم ولا من طباعهم أن يتكلموا بكلام يضارع القرآن في جزالة لفظه وبديع نظمه وحسن معانيه، وإما أن يكون ذلك في وسعهم وتحت قدرتهم طبعاً وتركيباً ولكنهم منعوه وصرفوا عنه ليكون آية لنبوته وحجة عليهم في وجوب تصديقه[٢]، وإما أن يكون إنما عجزوا عن علم ما جمع في القرآن من أنباء ما كان والإخبار عن الحوادث التي تحدث وتكون، وعلى الوجوه كلها فالعجز موجود والانقطاع حاصل. هذا إلى ما شاهدوه من آياته وسائر معجزاته المشهورة عنه الخارجة عن

---

(١) تأمل صريح اعتماد الإمام الخطابي على مفهوم المعجزة هنا، لتعرف سخافة العلمانيين ومن تابعهم من يدعي التجديد ممن تلبس بالإسلام، ولم يصدر عنه إلا مقولات ملفقة من أهل الإلحاد والاستخفاف بالإسلام وعلماء التوحيد. فقال هؤلاء إنه لا يمكن أن يكون الإسلام معتمداً على مفهوم المعجزة، وأنكروا المعجزات، وقالوا إن الإسلام لا يحتاج إلى معجزة لبيان صحته، كلمة حق أريد بها باطل، فالمعجزة ـ في الإسلام ـ هي الدعوى التي هي القرآن، ومن ههنا اختلفت رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام عن رسالات غيره من الأنبياء الذين كانت معجزاتهم الدالة على صدقهم غير رسالتهم إلى أقوامهم.

(٢) لاحظ كيف يعتمد الإمام الخطابي على جميع وجوه الإعجاز التي ذكرها العلماء ومن بينها القول بالصَّرفة، كما وضحه الخطابي أعلاه، مع أن القول الأول هو المعتمد عند الجماهير إلا أن إنصاف الخطابي ألزمه بأن يذكر الصرفة لأنه اعتمد عليه بعض علماء أهل السنة، وكلا القولين يعتمد في الإعجاز، ولكن الاختلاف بينهما في جهة الخروج عن العادة، ففي الأول نفس بلاغة القرآن هي الخارجة عن العادة، فحصل العجز عن الوصول إلى مثله من جهة البشر، وفي الثانية الخروج عن العادة حصل عن عدم القدرة عما هو مقدور عادة، فصار العجز هو الدال على صدق النبي عليه السلام. فتأمل.

رسوم الطباع الناقضة للعادات كتسبيح الحصى في كفه وحنين الجذع لمفارقته ورجف الجبل تحته وسكونه لما ضربه برجله، وانجذاب الشجر بأغصانها وعروقها إليه، وسجود البعير له ونبوع الماء من أصابعه حتى توضأ به بشر كثير وربو الطعام اليسير بتبريكه فيه حتى أكل منه عدد جم، وإخبار الذراع إياه بأنها مسمومة، وأمور كثيرة سواها، يكثر تعدادها وهي مشهورة ومجموعة في الكتب التي انتسبت لمعرفة هذا الشأن». انتهى.

أقول:

ذكر الإمام الخطابي في هذه الفقرة جميع الوجوه التي تدل على كون القرآن الكريم من عند الله تعالى معجزة للنبي الكريم عليه الصلاة والسلام من بلاغته وتعديها الطور المعهود حتى تجزم العقول بأنها ليست من عند بشر ولا بتركيبهم، وذكر مفهوم الإعجاز على الاختلاف بين القائلين بالصرفة وغيرهم، وعدد سائر الوجوه الأخرى وذكر بعض أهم المعجزات الحسية التي وقعت على يدي النبي العظيم عليه الصلاة والسلام بلفظ موجز واختصار لطيف كما تراه، ليكون تمهيداً له بعد ذلك لتوجيه وبيان وجه الاعتماد على ذلك كله في الاستدلال على التوحيد والصفات وغير ذلك من مطالب الدين وقواعده ليظهر كيفية الاستغناء عن أساليب الكلام. وها نحن ننقل بقية كلامه.

قال الإمام الخطابي:

«فلما استقر ما شاهدوه من هذه الأمور في نفوسهم وثبت ذلك في عقولهم صحت عندهم نبوته وظهرت عن غيره بينونته ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله تعالى وإثبات صفاته، وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعاً حكيماً عالماً خبيراً تام القدرة بالغ الحكمة، وقد نبههم الكتاب عليه ودعاهم إلى تدبره وتأمله والاستدلال به على ثبوت ربوبيته فقال: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة ولطيف الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم لما ركب فيها من الحواس التي

يقع عنها الإدراك والجوارح التي يتأثر بها القبض والبسط، والأعضاء المعدة للأفعال التي هي خاصة بها، كالأضراس الحادثة فيهم عند غنائهم عن الرضاع وحاجتهم إلى الغذاء فيقع بها الطحن له، وكالمعدة التي اتخذت لطبخ الغذاء والكبد التي يسلك إليها صفاوته وعنها يكون انقسامه على الأعضاء في مجاري العروق المهيأة لنفوذه إلى أطراف البدن وكالأمعاء التي إليها يرسب ثفل الغذاء وتمجه فيبرز عن البدن وكقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠].

وكقوله: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] وما أشبه ذلك من جلال الأدلة وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوي العقول، وعامة من يلزمه حكم الخطاب مما يطول تتبعه واستقراؤه.

فعن هذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه، ثم تبينوا وحدانيته وعلمه وقدرته بما شاهدوه من اتساق أفعاله على الحكمة واطرادها في سبلها وجريها على إدلالها ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب المنزل بأن حقه وعن قول النبي ﷺ المرسل الذي قد ظهر صدقه، ثم تلقى جملة أمر الدين عنهم أخلاقهم وأتباعهم كافة عن كافة، قرناً بعد قرن فتناولوا ما سبيله الخبر منها تواتراً واستفاضة على الوجه الذي تقوم به الحجة وينقطع فيه العذر، ثم كذلك من بعدهم عصراً بعد عصر إلى آخر من تنتهي إليه الدعوة، وتقوم عليه به الحجة، فكان ما اعتمده المسلمون في الاستدلال أصح وأبين وفي التوصل إلى المقصود به أقرب، إذ كان التعلق في أكثره إنما هو بمعان تدرك بالحس وبمقدمات من العلم مركبة عليها لا يقع الخلف في دلالاتها». انتهى.

أقول:

بالإضافة إلى الأدلة السابقة القائمة على المعجزات والأمور الخارقة، يقول الخطابي: إن النظر في نفس المعجزة يدل على وجود الله تعالى وصفاته، هذا الكلام يقبل بقيود معلومة في

علم الكلام، وذلك باعتبار نفس المعجزة موجوداً متصفاً بصفات خاصة، وهو اعتبار صحيح، فيكون النظر في المعجزة كالنظر في الكون والعالم، وهذه الجهة هي الجهة الدالة على وجود الله تعالى كباقي مظاهر الكون، وأما من حيث مفهومها كمعجزة فهي دالة على صدق النبي.

ولو كان قصد الإمام الخطابي هو فقط الاعتماد على مدلول الآيات اللفظية وكفايتها من هذه الجهة للاستدلال على وجود الله والصفات لما كانت هناك حاجة إلى النظر في الآفاق وفي الأنفس للاستدلال على قدرة الله وعلمه وحكمته. ولهذا قال العلماء إن المعجزة على إثبات النبوة لدلالتها على صدق من ظهرت المعجزة على يديه، ولكن يجب قبل ذلك إثبات وجود الله تعالى وصفاته بغير المعجزة، أو بها من الجهة التي ذكرناها.

وأما الأدلة الأخرى التي أشار إليها الخطابي وذكر بعض الآيات الدالة عليها، فإن قصد أنها وحدها دالة على الوجود والصفات فهذه هي دعوى علمائنا المتكلمين، وإذا قصد أنها لا تكون دالة إلا بكونها مأخوذة من القرآن فهذا القول باطل، ويستحيل أن يريده، وإن قصد أن كون القرآن معجزة يدل على وجود الله تعالى والصفات بالانضمام مع هذه الأدلة، فهو عين قول المتكلمين، وعلى كل الأحوال والاحتمالات فكلامه دائر بين أن يكون موافقاً للمتكلمين ـ من أهل السنة ـ أو معارضاً لهم، وعلى كونه موافقاً فقد تبين صحته، وعلى الاحتمال الثاني فهو باطل لا شك[1].

ونحن لا نشك في أن المتكلمين اعتبروا دلالة الاتساق والحكمة في الصنع والخلق دلالة على الصفات، واعتمدوا على أصل الحدوث للدلالة على وجود الله تعالى. هذا كله لا يمكن لأحد أن يخالف فيه، وعلماء أهل السنة من المتكلمين لم يخرجوا عن هذا ولم يهملوه، وهو موجود مشهور في كتبهم.

وتوجد في كلام الخطابي فوائد عديدة منها طريقة وصفه لمنشأ سهولة الدليل ويُسْرِهِ وقوته، كما قال إن اعتماد الدليل على المحسوسات والمقدمات الواضحة سبب مباشر لكون الدليل قوياً، وهذه ملاحظات مهمة جداً.

(١) ولكنك قد رأيت أنه موافق لما هو معتمد عند علمائنا المتكلمين من أهل السنة.

قال الإمام الخطابي:

«فأما الأعراض فإنَّ التعلق بها إما أن يكون عسراً وإما أن يكون تصحيح الدلالة من جهتها عسراً متعذراً، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها؛ فَمِنْ قائلٍ لا عرض في الدنيا ناف لوجود الأعراض أصلاً، وقائل إنها قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة، إلى غير ذلك من الاختلاف فيها، وأوردوا في نفيها شبهاً قوية، فالاستدلال بها والتعلق بأدلتها لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه والانفكاك عنها». انتهى.

أقول:

أورد الإمام الخطابي هنا بعض الإشكالات الواردة على طريقة المتكلمين.

فمن هذه الإشكالات أن الدليل يتوقفُ على إثبات وجود الأعراض والتسليم بها، ولكن يقول: إن بعض الناس أنكر وجود الأعراض، فيجب أولاً إثبات الأعراض ثم بناء الدليل عليها، لكي يتم الدليل عليه.

ولكن أنت خبير بأنه لا يخلو قول من الأقوال من أن يوجد هناك من ينفيه وينكره، ووجود المنكر لا يستلزم ضعف المقدمة نفسها، لأنه وجد من الناس من ينكر البديهيات، وهذا لا يضرُّ في كونها بديهية.

ثم إننا نقول إن الشبهات التي أثارها منكرو الأعراض يمكن الرد عليها بسهولة، وليست إشكالية عميقة يتوقف المتكلم عندها كثيراً. ومع ذلك فقد ناقشها المتكلمون بتفصيل، فانظر ذلك في كتب المتقدمين منهم والمتأخرين لتعرف مدى احتياطهم في بناء الأدلة على العقائد.

وأيضاً نقول: إن دليل الحدوث ـ عندنا ـ لا يتوقف أصلاً على وجود الأعراض وكونها زائدة في الوجود على الجواهر، بل ما يتوقف عليه الدليل هو وجود التغير على الجواهر، سواء سمينا التغير هذا عرضاً زائداً على الجوهر أم لا، بأن كان التغير في عين الجوهر. فعلى كلا الاحتمالين يتم الاستدلال.

وأما كون الشبه في نفي الأعراض قوية، فغير دقيق كما قلناه لك، بل الرد على هذه الشبه صار مشهوراً في كتب علم الكلام عند أهل السنة، ولا يتوقف الدارس للعلم عند هذه المسألة كثيراً لكونها واضحة بعد بيانها من قبل جهابذة هذا العلم.

ثم قال الإمام الخطابي:

«والطريقة التي سلكناها سليمة من هذه الآفات بريئة من هذه العيوب، **فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادعى من المتكلمين أن من لم يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده من الوجه الذي يصححونه في الاستدلال فإنه غير موحد في الحقيقة، لكنه مستسلم مقلد**(١)، وأن سبيله سبيل الذرية في كونها تبعاً للآباء في الإسلام. وثبت أن قائل هذا القول مخطئ، وبين يدي الله ورسوله مُقدِّم، وبعامة الصحابة وجمهور السلف مُزْرٍ، وعن طريقة السنة عادل، وعن نهجها ناكب.

فهذا قولهم ورأيهم في عامة السلف وجمهور الأئمة وفقهاء الخلف، فلا تشتغل رحمك الله بكلامهم ولا تغتر بكثرة مقالاتهم، فإنها سريعة التهافت كثيرة التناقض. وما من كلام نسمعه لفرقة منهم إلا ولخصومهم عليه كلام يوازيه أو يقاربه، فكلٌّ بكلٍّ معارض، وبعضٌ ببعضٍ مقابل، وإنما يكون تقدم الواحد منهم وفَلْجُه على خصمه بقدر حظه من البيان وحذقة في صنعة الجدل والكلام.

وأكثر ما يظهر به بعضهم على بعض إنما هو إلزام من طريق الجدل على أصول مؤصلة ومناقضات على مقالات حفظوها عليهم فهم يطالبونهم بعودها وطردها، فمن تقاعد عن شيء منها سموه من طريق الجدل منقطعاً وجعلوه مبطلاً، وحكموا بالفلج لخصمه عليه.

---

(١) تأمل في هذا القول الذي ينكره الإمام الخطابي لتعرف أنه لا يعترض على علم الكلام من أصله، بل على بعض الطرق التي اتبعها متكلمون في زمانه، والحمد لله أن متكلمي أهل السنة قد وافقوه ولم يخالفوه في هذا الانتقاد. والحقيقة أن الخطابي أحد متكلمي أهل السنة وليس خارجاً عنهم، ونقده لبعضهم ليس مستلزماً لتحريمه علم الكلام كما توهمه البعض، بل إن نقده يشابه نقد الغزالي له، أو نقد الرازي لبعض مناهج المتكلمين. ومن المعلوم أن هؤلاء لم ينكروا أصل علم الكلام. فلا تهتم بمن زعم من المجسمة أن الإمام الخطابي منكر لأصل علم الكلام. فأنت ترى بعينك أن هذه الرسالة كلها فيها قواعد كلامية، وليس فيها خروج عن روح هذا العلم.

والجدل لا يبين به حق ولا تقوم به حجة، وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاهما باطلة[١]، ويكون الحق في ثالثة غيرهما، فمناقضة أحدهما صاحبه غير مصحح مذهبه وإن كان مفسداً به قول خصمه لأنهما مجتمعان معاً في الخطأ مشتركان فيه كقول الشاعر فيهم:

حججٌ تهافتُ كالزجاجِ تخالُـها حقـاً وكـلٌّ كـاسرٌ مكسـورُ

وإنما كان الأمر كذلك لأنّ واحداً من الفريقين لا يعتمد في مقالته التي ينصرها أصلاً صحيحاً[٢]، وإنما هو أوضاع وآراء تتكافأ وتتقابل، فيكثر المقال ويدوم الاختلاف ويقل الصواب، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فأخبر سبحانه أن ما كثر فيه الاختلاف فإنه ليس من عنده، وهذا من أدل الدليل على أن مذاهب المتكلمين فاسدة لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي بهم إلى التكفير والتضليل[٣]، وذلك صفة الباطل الذي أخبر الله سبحانه عنه، ثم قال في صفة الحق: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨]». انتهى.

---

(١) هذا النقد لطريقة الجدل صحيح إلى هذا الحد، وهو نقد ذكي جداً لائق بالإمام الخطابي، فإنا لا نتوقع منه أقل من ذلك التدقيق والتحرير للمسائل، ولكن يوجد بعض التحقيقات في هذا الباب ذكرناها في «موقف الإمام الغزالي من علم الكلام» بينا أن الجدل قد يكون له فائدة أحياناً، وقد يترتب عليه إصابة الحق. وإن كان ذلك لبعض الناس، وكونه لبعض الناس لا يستلزم إبطاله بالمرة، فإن طرق الاستدلال وأنواع الحجج فيها ما يلائم الجميع عامة وخاصة. فمن لم يوافقه طريقة، نفعته أخرى، والذكي لا يحرم بعض الطرق لمجرد أنها لم توافقه!

(٢) هنا ينبه الإمام الخطابي إلى علة عدم كون الجدل منتجاً للحق، فهو يقول إنه يكون كذلك إذا لم يكن للأصول التي يعتمدها المجادلون أدلة صحيحة، ولكن إذا كانت أو بعضها، فإن الجدل يفضي إلى العلم بالحق. وهذه دقة نظر من الإمام الخطابي.

(٣) والحمد لله تعالى أن عصم أهل السنة من الخلاف المفضي إلى تبديع أو تكفير، فكان هذا من جملة الأدلة على صواب مذهبهم عند العقلاء، ولذلك كان علماؤنا من أهل السنة ينكرون على الفرق الأخرى اختلافهم المفضي إلى تبديع بعضهم البعض، انظر مثلاً «الفرق بين الفرق» للإمام عبد القاهر البغدادي، وغيره، تجد ذلك واضحاً.

أقول:

في كلامه هذا محاسن ونحن نشير ونعلق على مواضع الانتقاد اختصاراً.

ها هو الإمام الخطابي يصرح بأنه يخالف الذين يزعمون أنه لا يكون الواحد موحداً إلا إذا عرف طريقة الاستدلال التي ينصون عليها وهي المعتمدة على الجوهر والعرض، كما قال الخطابي، وهي المعتمدة على التغير كما بينا نحن.

واعتراضه على الذين شرطوا الإيمان بهذه المعرفة نحن معه فيه، ونحن نعترض عليهم أيضاً، ولكن نحن نسأل: كم واحداً من العلماء شرط هذا الأمر؟ وهل من اشترطه استمر على اشتراطه، كلا بالطبع، إنهم بضعة قليلة من قال بذلك، ولم يشتهر قولهم عند أهل السنة، ثم لم يستمر لهم هذا القول بعد، بل المشهور نسبة ذلك الرأي إلى المعتزلة لا إلى أهل السنة، فعلام يزيد الناس ويعيدون، ويكررون الهجوم عليهم وقد اندثر مذهبهم ولم ترتضه الجماهير المؤلفة من العلماء، بل لم يذكروه في كتبهم المعتمدة كقول معتبر بعد ذلك.

وأما الطريقة التي اتبعها الخطابي في بيان مسار جميع أقوال المتكلمين بالقول بأن الاختلاف كثر بينهم ولا تجد مقولة لأحدهم إلا ولغيره مقولة يعارضه فيها. فهذا الأسلوب من الاستدلال والاحتجاج غير السويّ لا يخفى على الذكي العالم بأصول الجدل والاستدلال، لأنه استدلال بالاختلاف على بطلان الوجوه المختلف فيها، واستدلال بالاختلاف على بطلان أقوال المختلفين جميعاً، وهذا من الاستدلال غير برهاني بل إقناعيٌّ كافٍ لتنفير الناس عنهم، فإنَّ الأسلوب الصحيح من الاستدلال هو الاستدلال بالإجماع على الصحة، وصوابُ ما تمَّ الإجماع عليه، لا الاستدلال بمحض الخلاف على بطلان أقوال المختلفين فيها، وهذا القائل بصحة هذا الأسلوب لابد أن يقول بوجوب الإجماع على الحق وعدم صحة حصول الخلاف فيه، وهذا باطل بالبداهة. فأكبر وأعظم أصول الدين وهو وجود الله تعالى وكونه عالماً مريداً قادراً، أمر حصل الاختلاف فيه بين الناس.

ولكن الاختلاف بين الأمة الإسلامية قد يكون دليلاً على أن الحق لا بدَّ أن يكون واحداً من أقوالهم التي اختلفوا عليها، بناء على البرهان القائم على أن البيان حاصل للأمة في كل عصر وآن، وأن يستحيل أن يحتاجوا البيان في مسألة ولا يظهر لهم الحق فيه ولو لبعضهم. ولذلك فإنا إذا حصرنا أقوال المختلفين مِن أمة الإسلام في مسألة واحدة فإنا نستطيع أن نجزم أنَّ الحق في ذلك واحد من بين هذه الأقوال، فإن استطعنا إبطال جميع الأقوال غير واحد، أمكننا أن نجزم أن الحقَّ هو القول الباقي، ولو لم يكن قد قام البرهان عليه بخصوصه، وذلك بملاحظة الطريقة السابقة. وهذا المسلك أصلاً فيه نوع اعتماد على مفهوم الإجماع كما لا يخفى[1].

وأما ما زعمه من أن الجدل طريقة باطلة بالمرة بسبب أن قوانين الجدل مجرد أمور تواضعوا عليها لا مصداق لها، وهذا وإن لم يصرح به إلا أنه حاصل قوله، فإن كان يرتضيه، فهذا بين البطلان، لأن أصول الجدل ليست مجرد أمور وقواعد متواضع عليها ومجرد أمور اصطلاحية، بل هي قوانين تحكم طريقة الجدل الخارجي الحاصل بين الناس والمتناظرين فهي وصف طبيعي للمعقول، وما كان كذلك لا يقال إنه لا فائدة منه، ولا حاصل تحته بإطلاق! والأمر في ذلك كالأمر في سائر قوانين العلوم والمعارف كالطبيعيات والرياضيات والمنطق بل ومثل الأصول وقواعد الفقه. ولا أحد يجرؤ على نفي هذه القواعد.

ولكن قد يكون مراده أن المجادلين لا يلتزمون تصحيح أصولهم ومقدماتهم التي ينصرونها بناء على الأدلة البرهانية أو الكافية بحسب المقام، فهذا القول مقبول منه بناء على أنه ينقد المجادلين المعهودين لديه، أما تعميم ذلك في كل المجادلين فلا يتم عليه دليل إلا بالاستقراء، كما هو واضح، وهذا غير موجود.

وأما قوله إن الجدل لا يدل على صحة مذهب المنتصر، فهذا وإن سلمناه في بعض الأحوال، إلا أنه لا يسلم كله ولا يصح على سبيل الإطلاق، لأنا يمكن أن نبرهن بأن الرأي

---

(١) وقد وضحنا هذه الطريقة في «موقف الإمام الغزالي من علم الكلام»، فانظرها هناك.

الصواب والقول الصحيح لابد أن يكون أحد الأقوال الموجودة التي يقول بها بعض الفرق، فأما ادعاء بطلان جميع الأقوال فهو كالقول بأن الدين غير مبين ولا هو واضح في نفس الأمر. وإذا صح لنا القول بذلك، فكيف يسلم بعد ذلك بأن المحاولة لا تنفع.

وكيف يصح نفي فائدة الجدل وقد وقع الأمر به في الشريعة والكتاب العظيم بقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وكذلك كان الأنبياء يجادلون أقوامهم، والعلماء والصحابة وكل أهل المعارف يجادلون، وكذلك الإمام الخطابي فهو في رسالته هذه مجادل للمخالفين لما يقول به ويعتقده، فلو كان الجدال لا ينفع فلِمَ يكتب هذه الرسالة إذن؟

وكما قلنا لك، فإن حصول الخلاف لا يدل مطلقاً على بطلان أطراف الخلاف، ولكن وجود الإجماع دليل على صحة القول المجمع عليه.

قال الإمام الخطابي:

«فإن قيل: إن دلائل النبوة ومعجزات النبي ﷺ ما عدا القرآن، إنما نقلت إلينا من طريق الآحاد على من كان في الزمان المتأخر لجواز وقوع الغلط فيها واعتراض الآفات من الكذب وغيره عليها.

قيل: هذه الأخبار وإن كان شروط التواتر في آحادها معدومة، فإن جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر ومتعلقة به جنساً لأن بعضها يوافق بعضاً ويجانسه إذ كل ذلك واقع تحت الإعجاز والأمر المزعج للخواطر الناقض لمجرى العادات، ومثال ذلك أن يروي قوم أن حاتم الطائي وهب لرجل مائة من الإبل، ويروي آخرون أنه وهب لرجل آخر ألفاً من الغنم، وآخرون أنه وهب لآخر عشرة أرؤس من الخيل والرقيق وما يشبه ذلك حتى يكثر عدد ما يروى منه، فهو وإن لم يثبت التواتر في كل واحد منها نوعاً نوعاً، فقد ثبت التواتر في جنسها فقد حصل من جملتها العلم الصحيح بأن حاتماً سخي، كذلك هذه الأمور فإن لم تثبت أفراد أعيانها تواتراً فقد ثبتت برواية الجم الغفير الذي لا يحصى عددهم ولا يتوهم التواطؤ في الكذب عليهم أنه جاء بمعنى معجز للبشر خارج عما في قدرتهم فصح بذلك أمر نبوته، وبالله التوفيق.

فإن قيل: فيجب على هذه المقدمة التي قدمتموها أن لا يكون الإيمان بالله ولا معرفة وحدانيته واجباً على من يعقل قبل أن يبعث إليه رسول، وأن لا يكون بتركه مؤاخذاً وعليه معاقباً قيل كذلك، نقول وعليه دل قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وقوله حكاية عمن استحق العقوبة على ترك الإيمان به وبالبعث: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الزمر: ٧١] **فأقام الحجة عليهم ببعثه الرسل فلو كانت الحجة لازمة بنفس العقل لم تكن بعثة الرسل شرطاً لوجوب العقوبة**[1]، وقال ﷺ: «أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، **فدل على أنه الداعي إلى الإيمان، وصحَّ أنَّ الدعوة له والحجة إنما تقوم به**، والحمد لله رب العالمين». انتهى.

أقول:

هذا كلام لا اعتراضَ عليه، وهو صحيح.

ونحن نجزم ونؤكد هنا أن كل الأصول الكبرى التي يقول بها الخطابي رحمه الله تعالى لا تخالف المذهب الأشعري؛ بل توافقه وهي مستمدة منه.

والله الموفق.



(١) هذا ليعارض به قول المعتزلة القائلين أن العقل كاف للتحسين والتقبيح المستلزمين للثواب والعقاب في الحياة الأخرى، ولا يخفى أن الإمام الخطابي إمام من أهل السنة لا يوافق المعتزلة في هذا القول، بل يقول إن الحجة التي يترتب عليها الثواب والعقاب إنما هي الشرع، فلو لم يأت الشرع ولم يبعث الله تعالى الرسل، لما أوجبنا بمجرد العقل الثواب والعقاب، خلافاً للمعتزلة. وهذه مسألة مشهورٌ فيها الخلاف بين الفريقين.

تأملات كلامية

في كتاب

المنقذ من الضلال

لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي

(تحليل ونقد)

بسم الله الرحمن الرحيم

توطئه وتمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد:

فإن كتاب الإمام الغزالي المسمَّى بالمنقذ من الضلال من أهم كتب هذا الإمام الهمام، وذلك على الرغم من صغر حجمه، ولكن قد احتلَّ هذا الكتاب موقعاً متميزاً ومهمّاً بين كتب الغزالي لما احتوى عليه من ذكر تجربة الإمام الشخصية في البحث عن اليقين، كتبها بقلمه هو، والكتاب وإن كان صغير الحجم إلا أنه يحتوي على معانٍ خطيرة، يحسُنُ بالعقلاء أن يفكروا فيها ويتخذوا منها موقفاً.

وقد اندفع المعاصرون من أهل المشرق والمغرب إلى النظر في هذا الكتاب النفيس، وتأثر كثير من الفلاسفة والمفكرين به تأثراً واضحاً، ولا يلزمنا إلا أن نضرب مثالاً واحداً على الفلاسفة الذين قرأوا هذا الكتاب واتخذوه مثلاً، وهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت، ويسميه الغربيون بأبي الفلسفة الحديثة[١].

---

(١) أذكر أني كنت قد قرأت في إحدى المجلات مقالة كتبها أحد الباحثين قرر فيها أن ديكارت قرأ كتاب المنقذ وغيره من كتب الغزالي وعلماء الإسلام، باللغة العربية، فقد كان يعرفها، فقد وُجدت نسخة في مكتبته الخاصة اطَّلع عليها بعض الباحثين العرب بعد الاستئذان من ورثة ديكارت، ووجد على هوامش النسخة تعليقات بخط ديكارت بالفرنسية. ولا أذكر الآن اسم المجلة وربما تكون المورد أو مجلة الفكر، ولا أذكر اسم الباحث فقد مضى على ذلك أكثر من خمسة عشر عاماً. =

ونحن نجزم أن كثيراً من فلاسفة الغرب كانوا مطلعين إما مباشرة أو بواسطة الترجمة على أعمال المتكلمين المسلمين فضلاً عن الفلاسفة، وأنهم قد استفادوا منهم كثيراً، وتوجد شواهد ودلائل عديدة على هذا الأمر. ولكنا تعودنا من الغرب إنكار استفادته من المشرق الإسلامي، ومحاولتهم إظهار المسلمين مجرد ناقلين للفكر والفلسفة، وأنهم لم يضيفوا إليها شيئاً يستحق النظر، وقد تأثر العديد من أهل ملتنا، من الذين جهلوا أعمال المتكلمين،

= ثم رأيت الدكتور محمود حمدي زقزوق يذكر شيئاً من ذلك في كتابه «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت»، فقال بعدما ذكر التقارب العظيم بين ديكارت والغزالي في الأفكار والطريقة، حتى إنه يوجد تقارب هائل بين كتاب ديكارت «التأملات» وكتاب «المنقذ من الضلال» للغزالي وهذا أمر واضح، ثم قال: «وقد سبق أن أشرنا في مقدمة الطبعة العربية الثانية إلى ما قاله المؤرخ التونسي عثمان الكعاك من اطلاع ديكارت على أفكار الغزالي عن طريق ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ من الضلال للغزالي لا تزال توجد في مكتبة ديكارت بالمكتبة الوطنية في باريس، ولكن المكتبة الوطنية في باريس نفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت، ونفت وجود الترجمة اللاتينية التي أشار إليها الكعاك، وذلك في خطاب تلقاه الزميل الدكتور عبد الصمد الشاذلي من المكتبة المذكورة في ٢٩/ ٨/ ١٩٨٥م، رداً على استفساره عن هذا الموضوع بعد حوار دار بيننا في هذا الصدد، وقد توصل الدكتور الشاذلي الذي يعمل في جامعة جوتنجن بألمانيا إلى شواهد توحي بتأثر ديكارت بأفكار الغزالي، فقد أشار الدكتور الشاذلي في مقدمته للترجمة الألمانية لكتاب المنقذ إلى إثبات أن ديكارت كانت تربطه صلة صداقة ببعض المستشرقين الذين كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ، ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان المستشرق الشهير جاكوب جوليوس (١٥٩٦م-١٦٦٧م) كما كان ليفينيوس فارنر وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه مخطوط المنقذ، وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥م إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولاندا، أي بعد وفاة ديكارت بخمسة عشر عاماً فقط، وهذا المخطوط موجود الآن في مكتبة جامعة ريبك بليدن تحت رقم (١) Or. ٩٤٦ وفضلاً عن ذلك يضم قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في باريس مخطوطاً لكتاب المنقذ تحت رقم (Fol. ٢٥-٢٤) ١٣٣١ كان معروفاً في العصر الذي عاش فيه ديكارت». انتهى. [انظر ص١٢-١٣].

وقد عقد الدكتور زقزوق مقارنة بين أفكار ديكارت وبين ما وضحه الغزالي عن نفسه ومسيرته الفكرية، ومعاناته في البحث والنظر، فتوصل إلى التشابه الهائل الذي يغلب على الظن ـ ولو بدون وجود أي أدلة ووثائق ـ تأثر ديكارت بالغزالي في العديد من الأمور، ومسيرته من الشك إلى اليقين.

فظنوهم مجرد قصاص أو مزاولين لأعمال الخداع بأساليب لفظية، أقول تأثر هؤلاء فصاروا يكررون القول بأن علم الكلام لم يفد شيئاً، ولم ينتج إلا الجدل الفارغ من المعاني طوال كل هذه السنين. ولم يلتفت هؤلاء إلى أعمال الرازي والبيضاوي والعضد والسعد التفتازاني والشريف الجرجاني والقطب التحتاني والكاتبي والدواني وكثير غيرهم ممن أثروا الفكر الكلامي والفلسفي ولهم مشاركات حقيقية في بحث المسائل واختراع حلول في شتى جوانب هذا الفكر.

وقد أكثر الكُتَّابُ العرب من المقالات والآراء حول المنقذ من الضلال وغيره من كتب حجة الإسلام، واختلفت مواقفهم منه. فبعضهم اعتبر أنَّ الغزالي قد تراجع في هذا الكتاب عن كل ما كتبه قبل ذلك في علم الكلام، وبعضهم قال إن الغزالي أثبت بهذا الكتاب أن طريق الكشف هي الطريقة الصحيحة في السير والنظر والفكر، وبعضهم توسط ولم يرَ هذا ولا ذاك، بل اعتمد على تحليل الكتاب بالمقارنة مع غيره من كتب الغزالي، ومع التغيرات التي طرأت على ذلك الإمام الهمام.

والبعض أفرد مقالات وكتباً للكلام على مواضع مما ورد في هذا الكتاب من مسائل ومواقف فكرية، مثل موقف الغزالي من العقل، وموقفه من الكشف، ومرحلة الشَّك التي مَرَّ فيها، وغير ذلك من مسائل مثيرة وخطيرة.

وسنحاول في هذه التعليقات أن نذكر موقفنا من هذا كله، محاولين الوصول إلى أدقِّ الصور قُرباً من حيثية الإمام الغزالي.

وها نحن نشرع في المقصود سائرين على ترتيب الكتاب بحسب ما ارتآه مؤلفه.

قال الإمام الغزالي في مقدمة كتابه: «أما بعد، فقد سألتني أيها الأخ الكريم في الدِّين، أن أبُثَّ إليك غاية العلوم، وغائلة المذاهب أغوارُها»[١]. انتهى.

---

(١) المنقذ من الضلال، مع تعليقات للدكتور عبد الحليم محمود، طبعة دار الجيل، ٢٠٠٣م-١٤٢٤هـ، ص٥١، وهذه الصفحة هي الصفحة الأولى من كتاب المنقذ بعد مقدمة طويلة للدكتور. **وسوف نعتمد هذه الطبعة في نقولاتنا عن الكتاب.**

البَثُّ هو النشر والإظهار، ومن هنا يستعمل هذا الأصل في إظهار الهموم. وغاية العلوم ما تنتهي إليه وما توضع لأجله، ونهاية ما تفيده وتحققه. وغالَ الشيءَ واغتاله إذا ابتدره من حيث لَم يدْرِ، والأغوار جمع غور وهو قَعْرُ الشيء.

فالسائل طلب من الإمام أن يظهر له عن غاية ما تؤول إليه المذاهب كما اختبرها بنفسه وكما انتهت إليه فيها رأيه. وأما قول الغزالي: «وغائلة المذاهب أغوارها» فمعناه أن مَنْ أراد أن يَرُدَّ على مذهب فليعرف حقيقة هذا المذهب وهو المخبوء في أعماقه لا الظاهر على سطح ألفاظه وعباراته، فمن هناك يكون النقد الحقيقي للمبادئ أو المذاهب والأفكار. ولكن هذه الطريقة لا يقدر عليها إلا المحققون من العلماء الأفذاذ، وهؤلاء لا يسمح الدهر بمثلهم إلا أفراداً أو واحداً في كلِّ عصر، وإن ادعى كثير من الكُتَّاب والعلماء هذه المنزلة، فهي منزلة شريفة يتطلع إليها كل واحد مهما حقر شأنه وصغر أمره، ولا يستحقها إلا من هي حَقٌّ له.

وذكر الإمام أن السائل طلب منه أن يحكي له ما قاساه في استخلاص الحق من بين اضطراب الفِرق، مع تباين المسالك والطرق، وما استجرأ عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يَفاع الاستبصار، وقال:

«وما استفدته أولاً من علم الكلام.

وما اجتويته ثانياً من طريق أهل التعليم، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام.

وما ازدريته ثالثاً من طريق التفلسف.

وما ارتضيته آخراً من طريق التصوُّف.

وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لُباب الحق.

وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة.

وما ردَّني إلى معاودتي بنيسابور بعد طول المدة»[1]. انتهى.

---

(١) المنقذ، ص٥٥.

وفي أول هذه الفقرة، ذكر الإمام أموراً أربعة: علم الكلام، وطريق أهل التعليم، وطريق التفلسف وطريقة التصوف.

ووصف الكلام بأنه علمٌ، ووصف الثلاثة الباقية بأنها طرق، ولم يقل بأنها علوم.

ووصف تجربته في علم الكلام بأنها استفادةٌ، وأما طريق أهل التعليم فهو مكروه لديه ومبغوض، وأما طريق التفلسف فهو مُـزْدَرَى محتقر، وأما طريق التصوف فهو مُرتضى عنده.

فهناك أمران إذن وصفهما الغزالي بأوصاف دالّة على مَدْحٍ:

الأول: الكلام: وصفه بأنه **علم**، ووصف ما أخذه منه بأنها فوائد.

الثاني: التصوف: وصفه بأنه **طريق**، ووصف ما أخذه منه بأنه **مرتضى ومقبول**.

ولا يمكن أن نفهم من هذه الفقرة أن الإمام الغزالي يذم علم الكلام مطلقاً، ولا يُفْهَمُ منها أيضاً أن التصوف بديل لعلم الكلام، أو أن الصوفي يجب أن يزدري علمَ الكلام. بل الذي يمكن أن يُفهم أن علم الكلام لا يأتلف مع التفلسف ولا مع طريق التعليم، ولكنه يأتلف مع طريق التصوف ويتصاحبان معاً، فلا يوجد تناقض ولا تضادٌ بينهما، فلا يصح القول: إن المتكلم يستحيل أن يكون صوفياً، ولا يصح القول أن الصوفي يجب أن يذُمَّ علم الكلام، بل هما متصاحبان، أو يمكن صحبتهما معاً.

والسبب في هذا أن التصوف ـ عند الغزالي ـ طريق للسلوك، وأما الكلام فهو علم ونظر، ولا يتضاد النظر مع السلوك. وهذه هي الطريقة التي ينظر أهل السنة إلى التصوف من خلالها، فهم لا يرون للتصوف والصوفية عقيدةً خاصة بهم تميزهم عن غيرهم من أهل السنة. وليس عندهم ازدواج في العقائد، ولا عقيدة للخاصة وعقيدة أخرى مخالفة للعامة.

وقد يعترض بعض الناس على ما قلناه هنا، ويدَّعي أن الإمام الغزالي أنكر الكلام وأبطله وتبرّأ منه في هذه العبارة، وأنه انتقل عنه إلى التصوُّف. ولكن هذا الزعم غير صحيح من هؤلاء!

ويؤيد ما بينَّاه العبارةُ التي نقلناها عن الغزالي، وما سيأتي من كلام كثير له من نفس هذا الكتاب، ولو ذهبنا لنستدل بما كتبه الغزالي في غير هذا الكتاب لطال المقام، ولكن لا بد أن نقول إن كلام الغزالي الذي يؤيد ما ذهبنا إليه في كتبه التي كتبها غير «المنقذ من الضلال» كثير وواضح وصريح مؤيداً لرأينا لا لرأي من يخالفنا.

وقد وضحتُ الفرق بين الفلسفة والكلام في محاضرتي عن علم الكلام[١] وأثره المنهجي في العلوم الإسلامية، وسوف نذكر شيئاً من هذا الفرق في موضعه الملائم له أثناء تعليقنا على كلام الغزالي.

ولكن لا بد لنا أن نقول الآن: إن الغزالي لما ترك نيسابور، وسافر وغاب فترة، ثم رجع إليها، رجع يدرّس نفس الكتب التي كان يدرّسها وكان يحضُّ عليها، ولم يتبرأ من مذهبه الذي كان عليه، ولا من كتبه التي كتبها أولاً، **والفرق بين الحالة الأولى والثانية: في توجهه الروحاني وتجلي كثير من الأحكام الشرعية والمقامات الرفيعة فيه.**

قال الغزالي: «اعلموا أحسن الله تعالى إرشادَكم وألان الحق لكم: أن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأمة في المذاهب، مع كثرة الفرق وتباين الطرق بحرٌ عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي و﴿كُلُّ حِزْبِۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه وهو الصادق المصدوق حيث قال: «ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقةً الناجية منها واحدة»، فقد كان ما وعد أن يكون»[٢]. انتهى.

وهذا الكلام في غاية الأهمية، ويحتوي على أصول ينبغي بيانها، لنشرح بعد ذلك سيرةَ الغزالي فيما أراد، ولكي نعرف ما هي الأسس التي كان يبني عليها في سيره نظره، وسيأتي تتمة كلامه في فقرة قادمة ليبين بلسانه هو ما موقفه أمام تلك الأصول والأحوال.

---

(١) تجد نصَّ هذه المحاضرة في موقعنا على الإنترنت، موقع الأصلين، باب علم الكلام والتوحيد. وقد وضعناها في مقدمة «الإمام الغزالي وعلم الكلام» كتمهيد له.

(٢) المنقذ، ص٥٥.

وقد ذكر هنا رحمه الله، أن الناس في باب الملل والأديان مختلفون، وذكر عنهم بلسانهم أن كل ملة ودين تزعم أنها الناجية، **ومعنى الناجي هنا: أنه على الحق وغيره على الباطل**، ومعنى ذلك أنَّ الحق لا يتعدد في هذه الأمور، أي إن الاعتقادات والأديان وإن تعددت بالنظر إلى كونها معتقدات في نفوس الناس أي أحوالها وتعلُّقاتها النفسية، إلا أن ما في الخارج، لا يطابق جميع هذه الاعتقادات والأديان، بل هناك في الخارج وفي نفس الأمر صورة واحدة فقط، يصدق عليها ملة واحدة ودين واحد، وغيره لا يصدق على ما في الخارج، وإن ادعى صاحبه صدقه وصوابه.

والإمام الغزالي يوافق على هذا الكلام الذي قررناه هنا، ولا يزعم أن جميع هؤلاء مصيبون في اعتقاداتهم، وإلا يلزم أنْ يعتقد أنّ ما في الخارج وما في نفس الأمر متعدد بتعدد الاعتقادات والأديان، فيلزم القول أن الإله واحدٌ بالفعل، لأنه يوجد موحدون، ويلزم القول بأن الإله متعدد لأنه يوجد من يقول بالإشراك في الآلهة، ويلزم القول أنه لا يوجد إله أصلاً في الخارج لأنه يوجد من قال بنفي الإله.

ومعلوم أن الجمع بين هذه الأمور جمع بين النقائض والأضداد، وهو محالٌ قطعاً، والغزالي يعتقد بإحالته، ولذلك استشهد بالحديث النبوي الشريف الذي فيه الإخبار بوجود الاختلاف مع القطع بأن المحق من هؤلاء المختلفين واحدٌ فقط. وهذا هو السرُّ في الاستشهاد بالحديث، ولا نلتفت نحن هنا إلى مَنْ رَكَّزَ نظره في سند الحديث[1] فقال: إن الحديث ضعيف

---

(١) الحديث المقصود: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة».
أورده في الجامع الصغير بهذا اللفظ من حديث الأربعة عن أبي هريرة. زاد المناوي في التيسير: بأسانيد جيدة. وأخرجه أيضاً من حديث أحمد والحاكم وأورده فيه أيضاً من حديث الترمذي.
كذا قال الكتاني، وقد أورد في «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» بالعديد من رواياته وألفاظه، ثم قال: «فهذا حديث كما ترى وارد من عدة طرق بألفاظ مختلفة وله ألفاظ أخر، وقد أخرجه الحاكم من عدة طرق وقال: هذه أسانيد تقوم بها الحجة. وقال الزين العراقي: أسانيده جياد. وفي فيض القدير =

= أن السيوطي عده من المتواتر، ولم أره في الأزهار». انتهى. وقال: «ولفظ حديث معاوية ما تقدم فهو الذي ينبغي أن يعول عليه دون الحديث المكذوب على النبي ﷺ. انتهى. يريد به حديث العقيلي وابن عدي عن أنس: «تفترق أمتي على سبعين أو إحدى وسبعين فرقة كلهم في الجنة إلا فرقة واحدة. قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: الزنادقة، وهم القدرية»، وفي لفظ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا فرقة واحدة وهي الزنادقة». وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات في كتاب السنة وتبعه في الآلئ. وقال ابن تيمية: لا أصل له بل هو موضوع كذب باتفاق أهل العلم بالحديث. انظر شرح العقيدة المذكورة». انتهى. والكلام في الحديث معروف مشهور.

ولأصل الحديث ثبوت في آيات القرآن التي تنبئ عن وجود الخلاف واستمراره، وأن الناس لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك.

ومع ما ذكرناه، وهو مشهور، ومع علمنا أن البعض قد حكم على الحديث بالضعف مطلقاً، ولذلك لم نفصل في البيان، فقد اقتصر الشيخ عبد الحليم محمود في تعليقاته على «المنقذ من الضلال» ص٥٥ طبعة دار الجيل، على ذكر أن هذا الحديث قد اختلف في متنه، ولم يروَ في الصحيحين، وأن ابن حزم قد حكم بعدم صحته، وأورد رأي ابن الوزير الذي قال: إياك أن تغتر بزيادة «كلها في النار إلا واحدة» فإنها زيادة فاسدة، ولا يبعد أن تكون من وضع الملاحدة. ولا أدري وجه قوله، خاصة إذا حكمنا بأن المقصود بقوله عليه السلام: «في النار»، أي صاحبة بدعة على الأقل، ولا يشترط لذلك الخلود! ثم أورد الدكتور أن الحديث قد ورد بالخاتمة الآتية: «اثنتان وسبعون في الجنة، وواحدة في النار» وقال المقدسي في أحسن التقاسيم إن الحديث على هذا الوضع أصح إسناداً، وأشار الدكتور إلى الاعتراض على أصحاب الكتب في الفرق الذين اعتمدوا على الحديث أو كانوا قد وضعوه في بالهم عند التأليف. وكأن الدكتور يميل إلى ترجيح بطلان الحكم على الفرق بالخطأ، وبطلان الحكم عليها بالابتداع، أو لا أدري لماذا اقتصر على ما أورده، وكان المفروض أن يورد رأي الجانبين، خاصة مع رجحان روايات القائلين بأنها في النار وكثرتها، ووجود شواهد في الشريعة على ذلك!

وقد أشار العجلوني في كشف الخفاء لهذه الرواية الأخيرة التي نقلها د. عبد الحليم عن الإمام الكوثري في مقدمة كتاب «التبصير في الدين»، فقال: «ورواه الشعراني في الميزان من حديث ابن النجار، وصححه الحاكم بلفظ غريب وهو: «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة»، وفي رواية عند الديلمي: «الهالك منها واحدة». قال العلماء: هي الزنادقة. انتهى. وفي هامش الميزان المذكور عن أنس عن النبي ﷺ بلفظ: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة». قال: وفي رواية عنه أيضاً: «تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة إني أعلم أهداها: الجماعة». انتهى. ثم رأيت ما في هامش الميزان مذكوراً في تخريج أحاديث مسند الفردوس =

لا يصح الاستدلال به، وليس حجة، وغير هذا من الأقوال، ونحن نعرف أن العديد حكموا على أسانيد الحديث بالجودة، وبعضهم فوق ذلك، فإنَّ المقام في هذا الباب أوضح من أن نحتاج في تقريره إلى النظر في سند الحديث أو أن نوقف القول بما قلناه على كون هذا الحديث صحيحاً أو لا، حجةً أو لا، ولكن مطابقة الحديث للواقع من جهة، ولمقررات العقول من جهة أخرى، تجعلنا نطمئن إلى أصل الحديث ولا يلزمنا البحث فيه أكثر من ذلك، نعم يبقى الكلام فيه من حيث العدد الوارد فيه وهو ثلاث وسبعون واثنتان وسبعون وإحدى وسبعون، هل أريد به عين هذا العدد أو أريد به المبالغة والإرشاد لكثرة الخلاف، كلاهما

= للحافظ ابن حجر، ولفظه: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة وهي الزنادقة»، أسنده عن أنس. قال: وأخرجه أبو يعلى من وجه آخر عن أنس بلفظ: «أهداها فرقةً: الجماعة». انتهى. فلينظر مع المشهور. **ولعل وجه التوفيق أن المراد بأهل الجنة في الرواية الثانية ولو مآلاً فتأمل». انتهى.**

وقد سبق النقل أنها باطلة، وأن ابن الجوزي أوردها مسندة بعدة أسانيد وحكم عليها بالوضع (١/ ٢٦٨) من جهة أحد الرواة وهو الأبرد، وأورده السيوطي في «اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة» (١: ٢٨٠) وقال: «قال العقيلي: هذا حديث لا يرجع منه إلى صحة، ولعل يس أخذه عن أبيه أو عن أبرد وليس لهذا الحديث أصل من حديث يحيى بن سعيد ولا من حديث سعد». انتهى. وتوجيه العجلوني لها ـ على احتمال ثبوتها ـ لطيف، ولا يتعارض مع الروايات الأخرى لأن «في النار» الواردة فيها يمكن أن تحمل على ما هو أعم من الكفر ليشمل البدعة غير المكفرة.

ثم ذكر العجلوني الحديث بالرواية التي لفت النظر إليها الكوثري أولاً ود. عبد الحليم محمود ثانياً فقال: «تفترق أمتي على سبعين فرقة، كلهم في الجنة إلا فرقة واحدة، قالوا: يا رسول الله، من هم؟ قال: الزنادقة». قال في «اللآلئ»: لا أصل له، أي بهذا اللفظ. انتهى.

ثم قال معلقاً على الروايات بالمعنى الآخر: «**وإلا فالحديث روي من أوجه مقبولة بغير هذا اللفظ**، منها: «تفترق أمتي...». الحديث، رواه الترمذي، وقال: حسن صحيح، وأبو داود والحاكم وابن حبان والبيهقي وصححوه، ومنها **ما** رواه ابن ماجه عن أبي هريرة رفعه: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى كذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي». ورواه ابن حبان والحاكم بنحوه وقال الحاكم: إنه حديث كثير في الأصول. ثم قال الزركشي: ورواه البيهقي وصححه من حديث أبي هريرة وغيره». انتهى.

محتمل عندي، وإن كان لإرادة المبالغة، لا عين العدد، وجاهةٌ لا تخفى، ولن نجعل مثل هذا البحث شاغلاً لنا عن المقصود الأهم، فما قلناه يكفي.

ومن الواضح أنَّ الغزالي في موقفه الذي ذكرناه يخالف القائلين بأن الأمر في نفسه وأن الخارج يشتمل على الحق والباطل وعلى الشرك والتوحيد وعلى التنزيه والتشبيه وهكذا، أي إن ما في الخارج (الواقع) يجمع ما بين المتناقضات والأضداد، وهؤلاء هم القائلون بوحدة الوجود، التي تجمع المتضادات والمتناقضات وتسوي في نهاية الأمر بين المشرك والموحد فكل واحد يعبد مظهراً من مظاهر الحق. الغزالي رحمه الله لا يوافق مطلقاً على هذا المسلك لأنه اعتبر الحق واحداً كما أشرنا، وكما سترى، ولكنه سيجتهد في إدراك هذا الحق ويُعَيِّنُه بالدليل بلا تقليد بل عن اجتهاد، هذا هو ما يسعى إليه الإمام الغزالي.

ولم يقل كما قال غيره: إن أصحاب الاعتقادات مخطئون جميعاً، لأنهم عينوا الحق فيما يعتقدون، وحكموا بالبطلان على غير اعتقادهم! وأن المصيب هو من جمع بين هذه الاعتقادات، وعرف أن كل واحد من المعتقدين قد أصاب وجهاً من وجوه الحق، ومظهراً من مظاهره!

بل إن الإمام الغزالي قد قال قولاً يخالف فيه هذا الاتجاه: **فقد أعلن بلا توقف ولا تردد أن هناك حقاً واحداً من بين هذه الاعتقادات، وقد شرع يبذل جهده في إصابة هذا الاعتقاد. وشتان ما بين هذا الاتجاه وما عداه من الاتجاهات!**

ومن الواضح كذلك أن الغزالي يخالف النظرة العلمانية المبنية على الفلسفة الرأسمالية النفعية التي هي عبارة عن أحد أبلغ مظاهر السفسطة وتجلياتها كما بينا في أكثر من محل، وحاصل قولهم أنه لا يوجد حق وباطل في هذه المواضيع والمباحث، بل كل واحد بحسب اعتقاده، فمن يعتقد التوحيد فالتوحيد حق عنده، ومن يعتقد الشرك فالشرك حق عنده، ولا يصح أن تقول عن أحدهما إنه حقٌّ أو باطلٌ في نفس الأمر أو بالمقارنة مع ما في الخارج. لأنه إمَّا لا خارج في نفس الأمر في هذا المقام، أي لا يوجد أمر هو الحق في نفسه، أو أنه لا يمكن إدراك هذا الخارج والحق في نفسه على فرض ثبوته، وهذا كله معلوم معروف من الفلسفة السفسطائية، والرأسمالية الغربية.

ويرجع المقام عندهم إلى التسوية في النظر بين جميع المذاهب والملل والنحل، وأنه لا يجوز تفضيل واحدة على أخرى، ولا ادِّعاء حَقيَّة دين وبطلان أخر، لأن الدين غير موجود بالفعل إلا في الاعتقاد الإنساني ولا يُنظر إلى مصداقه ومصدره خارجاً، لأنه لا يوجد أو لا يُعْلَمُ.

ومن هنا جاءت الدعوة الغربية في هذا العصر إلى التوحيد بين الأديان، والتقارب بينها، بناء على ادعاء أنه لا أفضلية لدين على آخر مطلقاً من هذه الجهة، فهم يدَّعون أنهم يعتبرون الإسلام مساوياً في الحَقيَّة للمسيحية ولليهودية وللزُرادشتية والمانوية وهكذا، فلا فرق بين دين وآخر إلا بمقدار ما يجلبه من مصلحة ومنفعة لهم. هذا هو ظاهر دعواهم تلك، وأما باطنها فأمر آخر عند الكثير منهم.

وهذا المعيار نفسه يصِحُّ تطبيقه على الخلاف بين الفرق الإسلامية، أي بين الفرق التي افترق إليها المسلمون كالمعتزلة والشيعة والأشاعرة وغيرهم، فلا يصح القول أن جميع هذه الفرق مُحِقَّةٌ، أو أنها تتساوى بالنظر إلى الخارج، بل بعضها مصيب لما هو الحق في نفسه، أو في الخارج عن الاعتقاد والذهن، وبعضها غير مصيب، وهذه هي النظرة التي يستند إليها الغزالي في تعامله مع الفرق الإسلامية كما سنرى وكما قرر ذلك في كتبه الأخرى.

وبقي الكلام على جهة واحدة، وهي أنّه حالَ اختلاف الفرق والملل والأديان، هل يجوز لكل واحد من المختلفين والمفترقين أن يزعم أنه الناجي، أو يجب عليه التوقف واحترام الآخرين والتردد عند الحكم بصواب رأيه وخطأ الآخرين، أو يحكم بأنه متساوٍ مع غيره ممن خالفه في هذه الأصول؟! هذا السؤال عظيم الوقع في عصرنا، وخطيرة هي المواقف التي وقفها منه بعض المعاصرين من المنتمين إلى هذا الدين، فهؤلاء يزعمون أنه لا يصح الحكم بخطأ الآخرين وعدم صوابهم، بل يجب إما السكوت عن هذا الكلام أو الإقرار والاعتراف بالتساوي بين المختلفين.

ومن البيِّن أن هذا الموقف لا يرتضيه الغزالي، وإلا فلمَ يندفع للبحث عن الحق بحسب ما في الأمر نفسه وما في الخارج؟! وكذلك لم يلزمه اتخاذ موقف عدم الإبطال والاعتراض على الفرق الأخرى كأصحاب الفلسفة وأهل التعليم؟!

ولكنّا نراه يصرح ببطلان ما ذهبوا إليه والاعتراض على كثير مما قالوه كما صرَّحَ في أوائل كلامه في هذا الكتاب.

إذن لا يجوز نسبة غير هذا الموقف إلى الإمام الغزالي، لا بالاعتماد على هذا الكتاب ولا بالاعتماد على غيره من الكتب[1].

وموقفه من الملل والنحل هو موقفه الذي يقفه من اختلاف الفرق الإسلامية، والسبب واحد، وهو استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما واستحالة الاجتماع بين الأضداد، على نفس النسق المعرفي والفكري الذي وضحناه سابقاً.

قال الإمام الغزالي: «ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين، إلى الآن **وقد أناف السنُّ على الخمسين،** أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غَمرته خوض الجَسور، لا خوض الجبان الحَذور، أتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم

---

(١) مما يؤيد ذلك، ما قاله في أواخر «المنقذ من الضلال»: «ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في ثلاثة أقسام:
١ ـ قسم يجب التفكير به.
٢ ـ وقسم يجب التبديع به.
٣ ـ وقسم لا يجب إنكاره أصلاً، فلنفصله». انتهى.
وقال في فضائح الباطنية: «ولقد حكينا عن مذهب الباطنية وصاحبهم ما اقتضى ادنى درجاته التبديع والتضليل وأعلاه التكفير والتبرّي وذلك في إثباتهم الهين قديمين على ما أطبق عليه جميع فرقهم، والثاني في انكارهم الحشر والنشر والجنة والنار وجملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيده بفنون من التأويلات باطلة وذلك مما نعلم انه لو ذكر شيء منه في زمان رسول الله ﷺ وعصر الصحابة بعده لبادروا إلى حز الرقبة ولم يتماروا أنه صريح التكذيب لله ورسوله، فمن كذب الله في وحدانيته ولم يصدق بالآيات الواردة في التوحيد ولم يصدق بالقيامة والبعث والنشور كيف يصلح أن ينتصب منصب الإمامة وأن يناط به عرى الإسلام. وهذا المسلك يتحققه الناظر إذا تصفح ثم رجع إلى مذاهبهم التي ذكرناها في إبطالها فيصح له بمجموع النظرين ما ذكرناه من اختلال الدين وفساد العقيدة، وأنّى يصلح للإمامة من فيه مثل هذه الرذيلة». انتهى.
والنصوص من كلام الإمام الغزالي على هذا المعنى كثيرة في كتبه، وما ذكرناه كافٍ.

كل ورطة، وأتقمص عن عقيدة كل فرقة، **وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميِّز بين محقٍّ ومبطل، ومتسنن ومبتدع**[1]، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سرِّ صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتحسس وراءه، للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته»[2]. انتهى.

في هذه العبارات الخطيرة يوضح لنا الإمام الغزالي ما هو موقفه من الحالة السابقة وما هو الإجراء الذي اتبعه، وهذا الإجراء والتصرف هو الذي يوضح بالضبط ما هي عقيدة الغزالي في المسألة التي طرحناها سابقاً، وهي: هل يتعدد الحق أم لا، وهل يمكن إدراكه أو لا يمكن؟

فإذا عرفنا بـنَصِّ الغزالي أن الموقف الذي خاض التجربة على أساسه هو الاعتقاد بوجود مذهب حق وآخر باطل، وأن هذا يمكن معرفته وتمييزه، لم نستغرب مطلقاً عندما نسمعه يصرِّح عن نفسه بأنه خاض تجربة البحث عن الحق وتمييزه عن الباطل منذ صغره حتى أناف على الخمسين، **فاعتقاده إذاً بوجود حقٍّ وباطل في هذه الاعتقادات المختلفة**، لم يتغير في حال كونه شاباً عما هو عليه بعد بلوغ الخمسين، أي بعد الانتهاء من مرحلة الرحلة والعزلة.

وإذا اتضح هذا، فلا يصح لأحد أن يقول إن الإمام الغزالي قبل خوض تجربته كان يعتقد الحق في مذهب بعينه ثم صار بعد الانتهاء من تجربته يعترف بعدم وجود الحق أو عدم تعيينه، أو أنه يصحح اعتقادات جميع المختلفين! فهذا الوصف لطريقة الغزالي كذب غير مطابق للإمام الغزالي نفسه ولا هو مطابق لكلامه الصريح الذي يوضح ويشرح به تجربته.

---

(١) وهذا فيه دليل واضح على أن الغزالي لم يزل يعتقد وجود محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، حتى في أحوال نظره التي سماها شكاً، ولولا أنه كان يعتقد بذلك لما بحث عن الحق من بين هذه الطوائف والفرق.

(٢) المنقذ، ص٥٥.

ثم هذه التجربة التي خاضها الإمام الغزالي، ندعي نحن أنه لم يتفرد بها بل خاضها كثير من المتكلمين وكبار العلماء وإلا لم يصيروا علماء، وناهيك بالكلام الذي نقله الثقات عن شيخ الغزالي وأستاذه وهو الإمام الجويني والذي يذكر فيه أنه اخترق وخاض في البحر العميق وقرأ كتب الفرق وخاض لجمع المذاهب حتى وصل إلى ما وصل إليه.

وكذلك، هل نغفل عن أبحاث الإمام الرازي وخوضه في علوم المتقدمين والمتأخرين والفلاسفة وسائر الملل والنحل، وتراجعه أحياناً عن بعض أقواله، وتغييره لبعضها بعد بحثه، فماذا نسمي هذا إلا أنه تطبيق عملي للبحث عن الحق، والتحرز والاحتياط في الأقوال بالفعل لا بمجرد الدعوى، ولا يتوهم أنه مجرد دراسة علمية كأكثر الدراسات الأكاديمية في جامعات هذا الزمان، بل إن من وراء دراساتهم وبحوثهم ترويضاً للنفس على طلب الحق، والتنقيب عنه، ولا يعتقد غير ذلك إلا من لا طائل له في العلوم والعلماء.

وكذلك ماذا نقول عن الإمام الأشعري الذي لا يستطيع أحد أن ينكر أنه جرب هذه التجربة عملياً، فكان على ما هو مشهور مع المعتزلة فناظر ونظر وسأل وبحث حتى ترجح عنده ضعف قواعد الاعتزال، أليست هذه تجربة عملية للبحث والخوض في هذه المذاهب، بل ربما تكون تجربة الأشعري أغزر وأقسى من تجربة الغزالي، رحمهما الله تعالى، وكلاهما مرَّ في فترة اختلى فيها مع نفسه وأعاد بناء أفكاره، وتحرر عن علائقه ثم خرج على الناس. وقصة الأشعري معروفة مشهورة، وقد ذكرتها وعلَّقت عليها في كتاب «**بحوث في علم الكلام**».

بل إنني أزعم أمراً زائداً على ذلك، وهو أن ما قام به الغزالي ما هو إلا تطبيق حقيقي وعملي لشروط النظر التي قررها علماؤنا المتكلمون، حيث شرطوا للنظر الصحيح تخلية النفس عن الاعتقادات السابقة، ووضع جميع الاحتمالات في نفس المستوى لأول النظر، ثم تسليط قواعد البحث والفكر، وهذا هو بالضبط ما فعله الغزالي.

وربما أقول أيضاً إن الحالة التي مرَّ فيها الغزالي يمرُّ فيها كل باحث حقيقي عن الحق، ولا يستطيع أن يشعر بقيمة تجربة الإمام الغزالي إلا من يمر بتجربة مثلها، وإن كان لكل تجربة خصوصية معينة راجعة إلى حالة الشخص وظروفه وظروف محبطة.

والفارق أن الإمام الغزالي كتب عن هذه التجربة بخط قلمه، وبتحريك يده، وغيره تناقل الناس خبرهم، وبعضهم لم ينقل عنه شيء من ذلك الحال، ولا يستلزم ذلك عدم وقوع هذه التجربة لغير الغزالي كما قلنا بل نقطع بحصولها لأكثر المحققين والمدققين من العلماء، ولا نخص ذلك بزمان دون زمان، بل هذا الحال مستمرٌ ما استمرَّ وجود الإنسان.

وقد يعرف القارئ الفاضل أن القادر على خوض غمار هذه التجربة هم الأذكياء والشجعان في معارك الأفكار، ولذلك فإنك ترى الجميع ينسب البحث والتجرد عن الهوى لنفسه، ويزعم أنه ينظر في الأمور نظراً متجرداً، غير محكوم بهوى أو اعتقاد سابق، لأنه يعرف أن القادر على هذا الحال، عالي النفس عظيم الشأن، ولكنا نعلم أن أكثر الناس غير قادرين على التلبس بعشر معشار هذا الحال وإن ادعوا ذلك وأقسموا عليه بأغلظ الأيمان.

وقد تأثر ديكارت الفيلسوف الفرنسي المعروف، بتجربة الغزالي هذه، وكتب لنفسه تجربة تراها تكاد تكون تقليداً في كثير من المواضيع، أو لنقل تأثراً، بتجربة الغزالي. وأودع ذلك في تأملات في الفلسفة العليا، واشتهر هذا الكتاب، وعرف القاصي والداني تأثر ديكارت بالغزالي أو على الأقل التشابه العظيم بين تجربتيهما.

وما أردت بهذا الكلام إلا لفت النظر إلى حقيقة تجربة هذا الإمام الهمام، وأنها لم تكن بدْعاً في جنس الإنسان، ولكنها مع ذلك دالة على عظيم شأنه وجليل قدره.

ثم ذكر الإمام الهمام أن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه من أول مرة وأن الله أودع ذلك فيه بالفطرة ووضعه في جِبِلَّته، حتى انحلَّت عنه رابطة التقليد على قرب عهد سنِّ الصِّبا، وقال: «إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنَصُّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهَوُّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام، سمعتُ الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قال: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه

أو يمجِّسانه»(١)، فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدَين والأستاذِين، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات، وفي تميز الحق منها عن الباطل اختلافات، فقلت في نفسي: أولاً، إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بدَّ من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم(٢)، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من

---

(١) بينت في بحث خاص أن الفطرة ليست هي عين الإسلام كما يتوهم البعض، وأن إطلاق بعض علماء أهل السنة القول بأن الفطرة هي الإسلام أو الدين، إنما أرادوا أن الإسلام هو أوفق الأمور بفطرة الإنسان، أي بخلقته التي خلق عليها، فإن الدين الإسلامي هو الذي أنزله الله تعالى لتكميل فطرة الإنسان، وإن فطرة الإنسان عندما تتلبس بالإسلام تجد أنها ترتقي بفضل هذا الدين إلى أعلى مراتب وجودها الممكن لها، فمن هذه الحيثية فإن الإسلام هو الفطرة، وحقيقة الأمر أن الفطرة هي الخلقة التي يخلق عليها الإنسان من غرائز وملكات نفسية عقلية وجسدية... إلخ، وأن الإنسان يخلق وليس معه شيء من العلوم كما صرح بذلك الأئمة آخذين ذلك عن القرآن الكريم حيث قال رب العزة ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، وإلى ذلك أشار الغزالي في المنقذ من الضلال حيث قال: « اعلم: أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة، خلق خالياً ساذجاً لا خبر معه من عوالم الله تعالى، والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: ٣١] وإنما خبره من العوالم بواسطة الإدراك وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، ونعني بالعوالم، أجناس الموجودات». انتهى. ثم ذكر تدرج الإنسان في الإدراك من الحس إلى البصر، ثم هكذا إلى أن يخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله. ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخر، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز. من إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز.

فمن شاء شيء من التفصيل فليرجع إلى كلام الغزالي في آخر المنقذ من الضلال، وإلى بحثنا في الفطرة وقد نشرنا خلاصته في موقع الأصلين، وسيراه في كتاب الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية بعد طباعته بإذن الله تعالى.

(٢) هذا المعيار الذي يوضحه الإمام الغزالي للعلم بهذه العبارات هو نفسه الذي صدر عن ديكارت، قال د. محمود حمدي زقزوق: «ويتفق هذا مع ما يراه ديكارت من أن اليقين المطلق أمر لا ينفك عن ماهية العلم الحقيقي، ولهذا يوصي كل باحث عن الحقيقة برفض كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً =

الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين، مقارنة أو تحدياً بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فأنني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكثر، بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك معه، لم أشكَّ بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي معه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، **فأما الشك في ما علمته، فلا، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه**، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»(١). انتهى.

الله سبحانه وتعالى يخصُّ من يشاء بما يشاء من المواهب والخلقة التي تفوق بما تشتمل عليه من الصفات والخصائص غيره، فهو يفضل بعض مخلوقات على بعض، ولا اعتراض على فعل الله. والإمام الغزالي كان يشعر منذ الصبا أنه له فطرة فائقة ومواهب تتميز عن غيره من الناس بقوة إدراكه واندفاعه نحو معرفة الحق من الباطل في مباحث الأديان والملل، وعلى ذلك شعر أنه انحل عن ربقة التقليد منذ أيام الصِّبا، وهكذا هم العباقرة المتميزون يعرفون من أنفسهم كثيراً من الأمور التي لا يعرفها غيرهم عنهم، فما وصل إليه الغزالي بعد ذلك وصل إليه بالاجتهاد والنظر المستقل والبحث والفكر المدقق العميق.

= مطلقاً، يقول ديكارت في ذلك: «... ولكن ما دام العقل يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، مني على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي بينة الفساد، فيكفيني لرفضها جميعاً أن يتيسر لي أن أجد في كل واحد منها سبباً للشك»، وهذا لا يعني أن كل علم يمكن أن يشك فيه يجب أن يعتبر من بادئ الأمر علماً باطلاً، بل يعتبر في هذه اللحظة من التأمل الفلسفي غير مؤسس تأسيساً كافياً». انتهى. [انظر المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص٨٤].

(١) في بداية بناء فكرة ما يجب التخلي عن أي فكرة لا تكون علماً بالمعنى الذي يذكره الإمام الغزالي، لأن الذي يقبل فكرة ما بهذه الصورة، لن تزول قدماه حتى يتخلخل بناؤه بسبب الخلل الناشئ منها.

ولذلك من سمات المذهب الحق أنه لا يجزم إلا فيما قام عليه دليل الجزم، ولا يقول بالقطع إلا فيما قام عليه دليل القطع، أما المذاهب التي تقطع بما لا قطع فيه، فهذا يكون من دلائل اختلال أركانها.

وقد أراد أن يفارق غيره من أفراد المجتمع الذين ينشؤون على عقائد آبائهم وعشيرتهم، ولما كان هو ولد من أبوين مسلمين وترعرع في بيئة ومجتمع إسلامي، خاف أن يكون كونه مسلماً ما هو إلا عبارة عن نتيجة لتلك النشأة، فحرَّرَ نفسه من تلك الآراء، وأعاد النظر في أدق المعلومات التي كان قد اكتسبها من معلميه أو أخذها مما كان شائعاً في مجتمعه، وسلط على ذلك كله ميزان النظر الجاد.

وقد ذكرنا في مباحث أخرى أن الإنسان لا يولد وفيه الإسلام مباشرة منذ ولادته، ولا كذلك يولد فيه النصرانية أو اليهودية أو غيرهما، بل يولد الإنسان عارياً عن كل لباس باطني وظاهري، ثم يلبس ما يشاء إما بموافقته عادة قومه وعائلته ومن يحبهم، أو يلبس اللباس الذي يختاره هو بفكره ونظره ومحض مشيئته. وهذا هو الذي يشير إليه الإمام الغزالي عندما ذكر الحديث المتعلق بالفطرة. فالتخلص من التأثر بالمجتمع وآراء المعلمين ممكن للأفراد، وهذا الإمكان يتفاوت قوة وضعفاً بحسب تفاوت قوى الإنسان.

وكما نرى فإن طريقة الغزالي في إعادة النظر والبحث والفكر، طريقة منطقية عقلية سليمة، فالمهم عنده كان تمييز العلوم عن غيرها، فكان أولا يجب عليه امتلاك تصور وضابط صحيح للعلم، ليعرف بهذا الضابط متى يكون عالماً ومتى لا يكون، فأنه إذا لم يدرك هذا الضابط، ربما يختلط عليه الأمر بعد ذلك، فيقلد في بعض الأمور أو يظنها ظناً بأدلة غير قطعية، ويحسب أن ما حصل فيه علوم، ولذلك فتحديد ميزات العلم من أهم المهمات. وهذه الخطوة في الحقيقة هي نقد للمعرفة الإنسانية، وإعادة ترتيب للفكر الإنساني على وجه العموم، فكل فكر يجب أن يكون له نظرية معرفة تشتمل على وسائل العلم والنظر التي ينبغي أن يتبعها في سيرته الفكرية. وهذا هو ما فعله الغزالي، إنه ينقد وسائل المعرفة عنده لكي يستطيع بعد ذلك أن يعتمد على الصحيح منها. وهكذا يجب أن يفعل كل باحث عن الحق والحقيقة[1].

---

(١) وهذا هو ما ينبغي أن يقوم به كل باحث عن الحق، قال لي بعض الباحثين النبهاء: «ما ذكره الغزالي هو ما قمت به منذ أيام الصبا، فقد قرأت الكثير الكثير عن نظريات المعرفة وأتقنت حد العلم وميزاته، =

وقد ذكر الغزالي ضابطاً مهماً للعلم لا يدرك حقيقته وأثره إلا من غاص وتعمق في البحث والنظر، **وهو الانكشاف مع عدم الريب واستحالة الشك فيه حتى لو حاول تشكيك نفسه**. وانظر كيف اعتمد في تقريب مراده بذكر مثال من الرياضيات وهو أن العشرة أكثر من الثلاثة، فهذا الأمر لا يشك فيه العاقل، ويجب أن يكون قطعه وجزمه بالعلوم كلها بنفس هذه الحيثية، فالرياضيات مثال اليقين المعترف به عند الغزالي.

ولو رجعنا إلى تجربة ديكارت الفيلسوف الفرنسي لرأيناه يسير في هذه الخطوة أيضاً ويبتدئ بها ويحاول أن يجعل قوانين النظر الفلسفي قطعياً كما هي الرياضيات.

وعند هذا الحد، استطاع الغزالي أن يصل إلى ضابط يطمئن إليه في معرفة العلم وتمييزه عن الجهل. فصار هذا المعيار مرشداً له في سيره الفكري بعد ذلك كما سنرى.

وقد حقق العلماء أن كاشفية العلم عن ذاته ذاتية له، كما هي كاشفيته عن متعلَّقِه، وحُجِّيَّتُه ذاتية لكل من حصل له.

ولكن يجب ملاحظة أن اليقين من حيث هو قطع لا يتفاوت، ولا يختلف، فقطعك بأن الواحد أقل من الاثنين، هو عين قطعك أن الواحد هو نصف سدس الاثني عشر مثلاً، لا يفترقان، ولا يختلفان من حيث هما قطع ويقين. ولكن حجة الاختلاف بينهما هي في سرعة تنبه النفس لهما، وقوة إدراكها واطمئنانها للأول على الثاني، وهذا التفاضل ليس واقعاً في نفس مرحلة القطع والعلم، ولكنه واقع في كيفية نفسانية أخرى تابعة لطريقة العلم ودليله لا لعين كونه علماً، وهو ما يمكن التعبير عنه بأن التفاوت في ذلك راجع إلى درجات تعلقات

= واستطعت أن أفرق بين حالة العلم وحالة الجهل والظن والتقليد، وأدركت الفرق بين العلم والاعتقاد منذ البدايات وكتبت في ذلك العشرات من الصفحات مناقشاً للعديد من المناظرات ومقرراً لبعضها، أتبع في ذلك النظر الممكن في كل حال، وما زلت أعيد النظر في وسائل المعرفة وأعيد تنقيحها وتهذيبها والإضافة إلى ما أدركته منها حتى هذا الزمان، وذلك لكي أحصل على الأمن والاطمئنان والقطع الذي يشير إليه الغزالي في تجربته». انتهى.

النفس وكيفياتها شدة وضعفاً، بالإذعان والرضا والقبول والاطمئنان، ويتفاوت بمقدار الإلف والعادة الحاصلة للإنسان، لا بنفس بالعلم والقطع.

وبناءً على هذه المقدمات النظرية التي مهدها الإمام الغزالي قال: «ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً عن علمٍ موصوفٍ بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات». انتهى.

إذن هو قد راجع معلوماته التي كان يعرفها، وحكم حكماً إجمالياً عليها بما ذكره. ومن الطبيعي لواحدٍ يريد مراجعة معارفه وعلومه وإعادة بناء أفكاره ومذهبه أن يصل إلى هذا الموقف فإنه لو لم يتخذ هذا الموقف، لاستحال عليه الانتقال إلى الأمام خطوة واحدة.

وهذا الموقف هو الذي ذكره بعض المتكلمين للنظر وهو أن الناظر يجب أن يشك لكي يستطيع النظر، ومعنى الشك هنا إما أن يكون بحيث **يَشُكُّ فعلاً** بأن يخلي نفسه عن الاعتقادات والعلوم التي كان يعرفها جميعها، أو **فرض الشك** بأن يتخذ في نفسه موقفاً يضع فيه جميع معارفه موضع المجهولات وأن يبتدئ النظر في كل العلوم مرة أخرى. ولكن الشكَّ الحقيقي بمعنى إزالة الاعتقادات إذا كان شرطاً، فهذا يكون اشتراطاً للكفر عند من يعترف بأنَّ الإيمان بلا دليل قاطع إيمان، وهو باطل كما لا يخفى، وأما من لا يعترف بذلك، فلا يضره هذا القول شيئاً، وسوف يتضح حال الغزالي الحقيقي من كلامه التالي.

ومن المعلوم أن الذي يمر بالمرحلة الأولى، يخاف عليه، فهي لا يستطيع خوضها إلا الحذاق، فإنَّ الأخطار تتوالى فيها على النفس الإنسانية من كل جانب، ومن كان ضعيفَ النفس خائرَ القوى، يلتفت ويميل مع كل هبة ريح، فإنه يمتنع ولا يصح جعله يدخل هذه التجربة لأنها وبالٌ عليه، فلن يمر منها في سلام، بل ستكون عاملاً من عوامل تحطمه وانهزام نفسيته واضمحلال شأنه، وقد يمر فيها الحذاق فترة معلومة، وغالباً لا يطيلون بقاءهم فيها، أو بالأصح لا يطول بقاؤهم فيها فإن الأمر ليس راجعاً إلى محض الإرادة والشهوة. ولكن العقلاء ينتبهون سريعاً إلى خطأ الشك المطلق ويكتفون بفترة قصيرة من النظر، ليستطيعوا الخروج منها، وبصورة أقوى مما كانوا عليها قبل مرورهم فيها.

ولا يستحيل أن يكون الواحد عالماً بالفعل بأمور كثيرة قبل تعريض نفسه لهذه التجربة، بحيث يرجع بعد خروجه منها أو فرضها إلى كثير من نفس علومه واعتقاداته السابقة، بل لا بد من أن يكون الأمر كذلك عند بعض النظار. وهذا لا يقدح في نفس تجربتهم كما لا يخفى، فلا يشترط في هذه التجربة أن ينكر الإنسان بعدها جميع ما كان يعرفه قبلها.

ولو تمعنَّا في الأمر، لعرفنا أن اشتراط الشك الحقيقيِّ، ونزع كل اعتقاد عن النفس ليس بواجب لتصحيح النظر، بل الواجب إنما هو الالتزام بالطريقة الصحيحة للنظر والفكر، وذلك لأنا لو أوجبنا تلك الحالة وهي نزع جميع الاعتقادات حقة كانت أو باطلة، لكان إيجابنا لذلك بسبب دعوانا أن مع الاعتقاد النفسي يستحيل النظر العقلي على تمامه، لأنه يعارضه بالضرورة أو ينفي بعض شروطه، ولكن لو كان الأمر كذلك لاستلزم ذلك أن يكون العلم من باب الاعتقادات والإيمان لا أقل ولا أكثر، ونحن نعلم أن العلم شرط للإيمان، ويستحيل أن يكون الشرط عين المشروط، إذن يمكن تصحيح النظر التام مع وجود الإيمان وبلا حاجة لنزع الإيمان كله، بشرط الالتزام بشروط النظر الصحيحة، وهذا ما أسميناه «فرض الشك» الذي هو مصحح النظر، ولا نشترط الشك بالفعل.

ومن الجليِّ أن النظر بـ«فرض الشك» هو النظر الموضوعي الكافي لحصول اليقين العلمي الناتج عن النظر الصحيح، وليس يشترط الكفر بأي اعتقاد مطلقاً. ولكن لا يمكن أن ننكر أن الاعتقاد حال النظر مع فرض الشك يكون قريب التأثير على ميل النفس إلى جانب دون آخر، خاصة إذا لم يكن الناظر متمرساً في أدوات النظر وأساليبه، ولكن الممارس للنظر لا يبعد عنه الالتزام بالشروط الصحيحة والنتائج الصحيحة اللازمة من نظره وفكره.

ونحن نميل إلى أن الإمام الغزالي مارس النظر بـ«فرض الشك» في نفسه، لا مع الشك بالفعل، ولهذا أطلق على نفسه أنه قائل بالسفسطة بحكم الحال لا المقال. وإلا لزمنا القول بأنه كان كافراً حال النظر إذا اشترطنا الشك بالفعل وإزالة الاعتقاد السابق. وقد تكون كثير من أسباب المعاناة التي حصلت له ناشئة من ذلك[1].

---

(١) فليتأمل الباحث وطالب العلم الصحيح هذا الكلام وينظر فيه.

الشك في الحسيات

من الظاهر أن أقل قدر يتردد الواحد عند هذه المرحلة في الشك فيه هو الحسيات والضروريات أي البديهيات. وذلك لأن الحسيات لصيقة بذات الإنسان، وكذلك البديهيات هي جزء من وجود الإنسان أو لازمة لوجوده. وقليل من النظار من يستطيع أن يشك بالفعل بالحسيات والبديهيات.

والإمام الغزالي قد قام بذلك كما سنرى، فقد قال: «فقلت الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليَّات وهي الحسيات والضروريات، فلا بدَّ من إحكامها أولا لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط بالضروريات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليدات ومن جنس أماني أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له»[١]. انتهى.

إذن هو سوف يوجه سهام الشك الآن إلى الحسيات والضروريات، ليرى هل تدوم ثقته فيها بعد ذلك أم إنها ستنهار كما انهارت غيرها من المعارف التي كانت عنده، وبعبارة أخرى إنه سوف يتأكد من أن الحسيات والبديهيات هل هي وسائل للمعرفة القطعية أم إنها يجوز عليها الغلط والوهم.

ولا شك أن هذه المسألة عويصة ودقيقة، لا أظنُّ أحداً قادراً على النجاة منها إلا إذا كان متميزاً بخصائص رزقه الله تعالى إياها. فبعد الشك في الحسيات والبديهيات ما هو الأمر الذي ستعتمد عليه لكي تثبت الحسيات والبديهيات، هل يوجد معيار آخر أعلى منهما وأوكد

---

(١) المنقذ، ٥٧.

يرجعان إليه؟ هل يبقى لدى الإنسان معيار للحق والباطل إذا انتفى عنه اليقين بالحس والبداهة؟ تعال الآن ننظر في حال الغزالي لنرى كيف خاض هذه التجربة، قال: «فأقبلتُ بجدٍّ بليغ أتأمل في المحَسَّات والضروريات وأنظر: هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟»[(١)]. انتهى.

هذا هو السؤال الذي وجهه الغزالي إلى نفسه، هل يمكنه أن يشكك نفسه فيها كما فعل في سائر المعلومات التي كانت لديه؟ يعني إن نفسه تقبل الشكَّ في سائر المعلومات الأخرى، ولم يحتج ليعرف قبول النفس للشكِّ في تلك العلوم إلى جهدٍ بليغ، بل لمجرد عرضها على ذلك المعيار من العلم الذي وضحناه، يعرف أنه يمكن اعتبارها ليست علمية ولا قطعية، ولا يستلزم ذلك بالطبع أن تكون هي في نفسها كذلك، أي غير قطعية ولا يقينية، ولكن النفس تقبل اعتبارها كذلك.

أما الحسيات والضروريات فقد قال الغزالي: «فانتهى بي طول التشكيك **إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسات أيضاً**، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظلِّ فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة، ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم إن الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من الـمُحَسَّات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته»[(٢)]. انتهى.

نلاحظ **أن** الغزالي كان صادقاً مع نفسه ومعنا عندما قال إنه لم يستطع الشك في الـمُحَسَّات إلا بعد طول تشكيك، وأنه ظل يناور نفسه من جهاتها حتى أجازت الشك بالحسيات، وهذا يدل على أن درجة ثبوت الحسيات في النفس أو عندها أعلى من ثبوت سائر العلوم التي جوزت الشك فيها من دون عظيم حرج ولا كبير عنت. **ولاحظ أن الغزالي** لم

(١) المنقذ، ص٥٧.
(٢) المنقذ، ص٥٧.

يشك في الحسيات إلا على درجات وبالاستعانة بأقيسة وتحليلات فرضية. وسنوضح هذا الأمر لأنه في غاية الأهمية فإن الغزالي قال أولاً: «فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسات». انتهى.

فهذه المرحلة الأولى، وهي احتمال حصول عدم الأمان في الحواس وعدم القطع بضرورة الصواب فيها، وهي مرحلة تسبق كما هو واضح الشك بالفعل أو فرضه. وأما الشك بالفعل أو فرضه العقلي المعتد به، لا مجرد فرض تقديري، فقد حصل عنده بعد ذلك بنوع استدلال عقلي دلَّ عليه بقوله: «من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظِّل... . إلخ ما قال». انتهى. فهذه هي طريقة الاستدلال التي بنى عليها الغزالي الشكَّ في الحواس بالفعل.

وحاصلها أن الغزالي ادعى أن الحكم بكون الشيء ثابتاً أو متحركاً هو حكم حسي، وأن الحس يعطيه حكماً، ثم تبين له بالمشاهدة والتجربة أن هذا الحكم غير مصيب، فهو قد رجح حكم التجربة والمشاهدة على حكم سماه الحس كما ترى. وفي المثال الآخر رجح حكم العقل وهو الأدلة الهندسية بكون الكوكب البعيد أكبر من الأرض بكثير على ما يعطيه الحس بأنه في حجم الدينار. إذن، نعلم من هذا أن الغزالي اعتمد الحس أولاً حاكماً، واعتمد العقل والمشاهدة والتجربة حاكماً، ثم رجح حكم العقل على حكم الحس. فهذا التحليل بين لنا طريقة الغزالي الواضحة في الاستدلال على أن الحس يمكن أن يخطئ، وهو الأمر الذي اعتمد عليه للشك بالفعل في حكم الحواس، **مع تحفظنا على إضافة الحكم للحواس.**

وبعد أن وضحنا كلام الغزالي رحمه الله، وأجزل له الثواب والعطاء، فإنه لا بد لنا من أن نذكر بعض الملاحظات على ما قاله هذا الإمام الهمام، فإن النظار متعددون، وقد يصيب بعضهم ويخطئ الآخرون، ونحن ننظر في تلك المقامات التي يتكلم عليها الإمام الغزالي نظر اجتهاد وفكر وانتقاد، وقد نصل فيها إلى ما لم يصل إليه ذلك الإمام الحِبْر، فلا يلزمنا ما لزمه. فلنعلن الآن عن مرادنا بعبارات واضحة، وكلمات مختصرة ليكون هذا تذكرة للنظار وعبرة لأولي الأبصار.

إن كلام الغزالي مبني أصالة على أن الحواس يجب أن تعطينا صورة مرآتية مطابقة تمام المطابقة لما في الخارج، ولهذا حكم عليها بأنها تخطئ ويعرض عليها الغلط كما مثل عليه ببعض الصور. والتحقيق أن الحواس إنما تعطي صورة انفعالية عما في الخارج، ولا تعطينا صورة مرآتية، بل تعطينا صورة صادقة على ما في الخارج من جهة كونها انفعالاً عن ما في الخارج. فهذا القدر من المصداقية صحيح ولا تخطئ فيه الحواس ما دامت سليمة.

وفَرْضُ أنها يجب أن تعطينا صورة مرآتية فيه نظر!

وأيضاً نقول: إن كلام الغزالي رحمه الله تعالى، مبني على أن الحواس تعطينا حكماً، أي أنها تعطينا نسبة شيء إلى شيء، وهذا الأمر غير صحيح، بل الحواس تعطي صوراً مفردة فقط، ولا مدخلية لها في الحكم، بل الحكم شغل النفس العاقلة، فالنفس المتوهمة العاقلة هي الحاكم على الصور التي تأتينا بها الحواس، وهي الذي يحكم بمطابقتها أو عدم مطابقتها لما في الخارج، فالمخطئ إذن إذا وجد مخطئ فهو النفس المتوهمة العاقلة، وإنما تخطئ في جهة حكمها التي تسميها عقلاً وفكراً، والحكم إن كان خطأً بطل كونه عقلاً، ويصير وهماً لا عقلاً، ولكن لا يخفى أن هذا الإطلاق إنما يصح ما دام لم يكتشف هذا الخطأ، أو بملاحظة أن المفروض أن يكون منشأ الحكم هو النفس من حيث كونها عاقلة.

فالغزالي لما اعتقد أن الحكم بالمطابقة أو عدمها مصدره الحس، ثم بحركة العقل توصل إلى خلاف ذلك، حكم بغلط الحس.

ولكن التفكير الصحيح والنظر الدقيق، أن الحاكم في المرة الأولى والثانية هو النفس من حيث كونها مفكرة عاقلة. فالنفس إذا اعتقدت أن الصور التي تعطيها الحواس صور مرآتية، فإنها تحكم بمطابقة تلك الصور لما في الخارج، وعندما تلاحظ النفس بعض القوانين الأخرى التي تستنبطها من ملاحظة ما في الخارج أيضاً، كمعرفة أن البعيد يبدو لنا صغيراً، أو أن الصورة التي تعطيها حواسنا عنه صغيرة الحجم والمقدار وإن كان المرئي عظيماً هائلاً، ويتناسب حجم وقدر الصورة مع بعد مرئي. فهذا القانون تستنبطه النفس من ملاحظة عدة

صور تأتيها من الخارج، فالآن إذا حكم الإنسان على القمر بملاحظة الجهة الأولى يقع في نفسه أن القمر صغير الحجم. وإذا حكم عين الإنسان على نفس القمر بملاحظته القانون الثاني يحكم عليه بأنه عظيم الحجم. فالحاكم في الحالتين واحد، ولكن باستعمال قواعد معينة ومبادئ مختلفة، فيطرأ الخطأ والصواب عليه من هذا الجهة. وليس للحواس من حيث هي حواس في الحالتين مدخل في الحكم مباشرة، بل هي شرط للحكم لا منتجة له.

إذا اتضحت هذه الصورة التي تتحرك فيها النفس لاقتناص الأحكام والمعارف، فإننا ندرك تماماً أن الحس لا يخطئ بالمعنى الذي قاله الغزالي. وأن العقل لا يصح وضعه مع الحس في نفس المرتبة، بل النفس الحاكمة أولاً بملاحظة مبدأ معين، ينتج عندها حكم معين، وعندما تحكم بملاحظة مبدأ آخر ينتج عندها حكم مغاير للأول. فالخطأ ينسب إلى النفس وحدها لا إلى الحسِّ كما قال الغزالي.

وتحقيق القول فيما أوردناه، أن الحس يوصل صوراً إلى النفس، والنفس متوهمة عاقلة، فمن حيث هي متوهمة ربما تحكم على الموجود الخارجي بنفس الصور التي تردها عن طريق الحس، فتحكم على القلم الموجود مثلا نصفه في الماء ونصفه فوق الماء، بأنه مكسور، وتحكم على شعلة النار التي تدور بسرعة أنها حلقة من النيران لا مجرد شعلة، وهكذا، وإنما هذا بتوسط الوهم بناء على اعتقاد أن ما ينطبع في الحاسة مطابقة تماما لما هو في الخارج، وبناء على الغفلة عن أن الانفعال الحسي هو الظاهر الأول للنفس لا الموجود الخارجي، ولكن لو تمعن الإنسان قليلاً لحكم أنه قد يرده صورة للشيء حال وجوده في الماء غير الصورة التي تردنا عن الشيء نفسه حال خروجه من الماء، وأن الصورة التي تنطبع في حسنا حال دوران الشيء أو بعده ليس بالضرورة أن تكون عين الصورة التي تنطبع عنه حال سكونه أو قربه. ولذلك فإن الإنسان بتسرعه ولعدم الانتباه إلى هذه الشروط التي تعمل في ضمنها الحواس، ويحكم على الأمر الخارجي بحكم مطابق لنفس الصورة التي انطبعت في حسه، وهكذا يكون منشأ الغلط بالاعتماد على عين الصورة الحسية، ولكن الحاكم في ذلك كله هو وهم الإنسان وليس

مجرد الحس. ولذلك عبَّر الإمام الرازي في شرح عيون الحكمة عن ذلك بأن الحاكم أولاً لا يكون الحس بل العقل(١).

وأكثر الأغلاط التي تنسب إلى الحواس (ما دامت سليمة) هي من هذا الباب.

وقد يقال بأن الحواس لا تحكم بل تعطي صوراً، وهذه الصور ليس بالضرورة أن تكون مطابقة لما في الخارج بل يكفي أن تكون صادقة عليه، وجهة الصدق يجب ملاحظتها بالعقل، فإن الانفعالات عبارة عن إشارات ورموز يحصل لها عملية من عمليات التحويل بحيث يبقى فيها وجه دلالة على ما في الخارج، ولكن لا يشترط في هذه الدلالة أن تكون صورة مرآتية أو ماهوية مطابقة له، بل يكفي فيها الصدق.

---

(١) وذلك في باب الكلام في المبادئ الضرورية ومنها الأوليات والمحسوسات، فانظر كلامه في أنولوطيقا الثانية (التحليلات الثانية)، من شرحه على عيون الحكمة لابن سينا. وقد ناقش هذا الأمر في شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا فقال: «ولأجل أن الحسَّ لا يفيد اليقين الكليَّ أخره الشيخ عن درجة الأوليات، وأيضاً فلأن الحسَّ لا يفيد الاعتقاد المطابق للمحسوس إلا إذا تأيد بحكم العقل». انتهى. [انظر شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات (١: ٢٦١)].
وقال نصير الدين الطوسي الفيلسوف الشيعي الذي حاول تجديد فلسفة ابن سينا بالرد على عملية النقد الهائلة التي قام بها الرازي له: «الحس آلة إدراك بآلة فقط، والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس، على وجه يعرض المؤلف لذاته إما الصدق أو الكذب، واليقين حكم ثانٍ على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول. وليس من شأن الحس التأليف الحكمي، لأنه إدراك بآلة فقط، فلا شيء من الأحكام بمحسوس أصلاً. فإذن كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني، أو حقاً أو باطلاً، أو صواباً أو غلطاً، فإنّ جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام، اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس، وحينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكماً، ويقال له حكم حسي يقيني أو غير يقيني». انتهى. [نقد المحصل، ص١٢].
وقال الإمام السعد في شرح المقاصد (١: ٢٧): «نعم، لما ذكر الإمام أنه ثبت بما ذكر من الشبه أن حكم الحسِّ قد يكون غلطاً فلا بدَّ من حاكم آخر: فوقه يميز صوابه عن خطئه، فلا يكون الحس هو الحاكم الأول، ردَّه بأن الحسَّ ليس بحاكم أصلاً، بل الحاكم في الكل هو العقل». انتهى. ونحن بينا أن الغلط فيما يقال عليه إنه حكم العقل، ليس منشؤه من العقل من حيث هو عقل، بل من توهم الإنسان أو غلطه في الالتزام بأحكام النظر، لأن الالتزام بها يرجع إلى الإرادة والتعلم، وهو أمر آخر وراء العلم به نفسها.

فإذا تعقلنا هذا النحو من عمل الحواس، وجهة تأثرها بالخارج، عرفنا بالضبط معاني الصور التي تأتينا عن طريقها وتواردها وتفسير تتابعها على النفس، فنستطيع حينئذ تفسير هذه الصور بما لا ينتج عنه أمور مضادة لما في الخارج بل تكون صادقة عليه وصحيحة، وهذا ما يدعى بالتصور الصحيح لما في الخارج.

ولهذا فإننا نقول: إن كلام الغزالي رحمه الله تعالى في هذا المحل ربما يكون قد جانب الصواب، وهو مبني على مغالطة خفية أظهرناها بما ذكرناه. ولو تنبه الغزالي لما قلناه هنا لما تطرق الشك إليه في الحواس على النحو الذي قاله.

ولكن لو حملنا كلامه على ما هو مشهور من أن الحسَّ هو الحاكم، وعلى ما اعتاد عليه الناس من نسبة هذا الحكم إلى الحسِّ مباشرة، فإنه لا اعتراض عليه، وحينئذ يكون الجواب عن شبهته ما ذكره المتكلمون في مباحث النظر، ما حاصله أنّ غلط الحسِّ في البعض لا ينافي صوابه في الباقي، يعني أنا إذا عرفنا أن الحسَّ غلط في بعض الموارد فلا يستلزم غلطُه هنا غلطَه في جميع الموارد، فأحكام الحسِّ جزئية دائماً، فيمكن أن يغلط في بعضها ويصيب في الأخرى، وإذا سلم لنا ذلك علم أن الحسَّ وإن غلط في بعض الموارد، فإنه يصيب في أغلبها، فلا تنعدم الثقة بالمحسوسات مطلقاً، وبهذا يتم الجواب عن التشكيك المشهور الذي ذكره الإمام الغزالي[1].

ولا يستلزم أنه لم ينتبه إلى هذه الجهة التي أشرنا إليها، وعلى كل حال، فإن اتضح المقام، فقد وصلنا إلى المقصود، والله الموفق.

---

(١) انظر في هذا البحث ما ذكره الإمام التفتازاني في أوائل شرحه على المقاصد (١: ٢٨): «والجواب أن غلطه في بعض الأمور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور، كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار حارة، إذ العقل قاطع بأنه لا غلط هناك من غير افتقار إلى نظر، وإن كان ذلك بمعاونة أمور لا تعلم على التفصيل، وهذا ما قال في المواقف أن مقتضى ما ذكر من الشبه أن لا يجزم العقل بأحكام المحسوسات لمجرد الحس، لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملاً، ولا أن يكون كل ما جزم به العقل من أحكام المحسوسات محتملاً، أي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم». انتهى. وفي شرحه على العقائد النسفية عند مناقشته في كليهما للسفسطائيين الذين قدحوا في المحسوسات، وانظر كذلك في المواقف وشرحها، وغيرها من كتب الكلام، فالشبهة مشهورة والرد عليها معلوم للدارسين.

التشكيك في الأوليات والعقليات

بعد أن وضحنا جولة الغزالي في ظرف المحسوسات، فلنرَ ماذا فعل في الأوليات والعقليات، وكيف حاول أن ينقدها، ليعيد بناءها على اليقين الذي يطلبه.

قال الإمام الغزالي رحمه الله: «فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات، التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً، واجباً محالاً. فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسات وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»[(١)]. انتهى.

يحاول الغزالي في هذه الفقرة أن يشكك نفسه في الأوليات العقلية، ومن أمثلتها ما ذكره، واتبع في ذلك عدة أساليب:

الأسلوب الأول: قياس الأوليات على المحسوسات، وحاصل هذا الطريق: إذا جاز الشك في المحسوسات بعد اعتقاد وتوهم القطع بها، فلم لا يجوز الشك في الأوليات بعد اعتقاد القطع بها؟ وكما أن العقل شكك في المحسات، فلم لا يجوز أن يوجد حاكم آخر وراء العقل يشكك في الأوليات؟

---

(١) المنقذ، ص٥٧.

هذا هو حاصل الطريق الأول الذي اتبعه الغزالي، بل يمكن أن نسميه طريقاً أوحد لا طريق غيره، وكل ما سنوضحه لاحقاً هو من مُكَمِّلات هذا الطريق وليست أسلوباً وطريقاً قائماً بذاته وإن عددناها نحن كذلك.

فحاصل هذا الطريق هو مجرد الاحتمال الذهني من مرتبة ما يسمى بالفرض التقديري، وهذا الاحتمال مبني على مجرد التجويز بالمعنى الأعم، أي مجرد الاحتمال، أو الفرض الساذج، ولو كان قائماً مقابل القطع كما هي الحالة التي نحن فيها. ومعلوم أن مجرد تجويز الاحتمال في ما هو مقطوع فيه لا يستلزم انتفاء القطع. لأن الاحتمال بهذا المعنى ليس مبنياً على دليل يؤيده، بل هو معتمد على مجرد الافتراض الذهني وهو أعم من العقلي المحض، ومعلوم أن الذهن يجوز أن يفترض المحالات، وهذا ما يسمى بالافتراض التقديري، الذي يجوز تقديره حتى لو كان الفرض محالاً.

إذن، مجرد هذا القدر من الاحتمال لا يصح أن يكون مُعتمداً للقدح في القطعي الثابت، ونحن نقطع بالأوليات كما صرح الغزالي. والإمام الغزالي لم يخضع لمجرد هذا الاحتمال كما ترى، والحالة التي مرَّ بها كما سنوضحها ليست نتيجة نظر عقلي ولا هي موقفٌ عقلي.

ولأن الغزالي لم يَرَ هذا القدر من الاحتمال كافياً للقدح في الأوليات، فإنك تراه احتاج للبحث عن مرجح له، لعله يرجح القدح في الأوليات، ولذلك قال بعد ذلك: «فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأيدت إشكالها بالمنام، وقالت: «أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائلٌ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نِسْبَتُها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمتَ بعقلكَ خيالاتٌ لا حاصل لها»[1]. انتهى.

---

(١) المنقذ، ص٥٨.

هذا هو الطريق الآخر الذي لجأ إليه الغزالي لترجيح الاحتمال المذكور سابقاً، وهذه الحجة تسمى عند علماء الكلام والفلسفة «بحجة الأحلام»، وحاصلها لم لا يكون ما نعتقده واقعاً مجرد حلمٍ سنصحو منه كما نصحو من سائر أحلامنا الأخرى؟هذا هو حاصل ما قاله الإمام الغزالي. والردُّ على هذه الحجة معلوم مشهور، وإن كانت ليست بحاجة إلى ردٍّ بمعنى الرد، بل كل ما هي بحاجة إليه مجرد زيادة تحليل واختبار ليقف الإنسان على ضعفها وتهافتها.

ونلفت النظر هنا أيضاً إلى أن الغزالي لم يزل في مرحلة الاحتمال التي وضحناها سابقاً ولكنه ضم احتمالاً آخرَ إلى الاحتمال الأول، ليحاول تقوية الشك بكثرة الاحتمالات، لأنه رأى أنَّ جنس هذا الاحتمال وحقيقته، لا تكفي للقدح في الأوليات. ومعلوم لدى الحذاق أن تكرار صور الدليل لا يعني كثرة الأدلة، بل كثرة وجوه الدليل. وكذلك تكاثر صور الشبهة لا يستلزم كون هذه الكثرة أدلة في نفسها بل هي صور ووجوه متعددة لنفس الشبهة. فالشبهة إذن واحدة في جوهرها، وجوهرها هو مجرد الاحتمال الذي قلنا إنه غير كافٍ في القدح بالقطع، تماماً كما لا يكفي الإمكان للقدح بما نقطع به عادة كوجود الدفتر أمامنا والجبل بجانبنا والشارع خلف منزلنا، وهكذا.

إذن، لا يزال الغزالي يدور حتى الآن في نفس الشبهة.

والحقيقة أننا لو تفحصنا زيادة تفحص أجزاء هذه الحجة، أعني المقايسة بالأحلام، لرأينا أنها تنقصها الدقة.

فنحن لا نسلم مطلقاً أن الإنسان وهو نائم، إذا حَلُمَ حلماً، فإنه يعتقده دائماً واقعاً، بل يحصل أحياناً أن يعتقده كذلك، وليس في جميع المنامات والأحلام. بل لقائل أن يقول: **إنني بتجربتي الشخصية في أكثر الأحلام أعرف نفسي أنني أحلم وأنا في أثناء سيرورة الحلم.** فمقدار انخداع النفس بكون الحلم حقيقة، لا يقارَن مطلقاً بمدى اطمئنانها إلى واقعية الواقع في حال عدم النوم. فشتان بين هاتين الحالتين. والذي يسوي بينهما يغالط، بل هو نوع من السفسطة أو يؤدي إليها كما سيقول الغزالي.

إذن الطمأنينة الحاصلة في النفس أثناء بعض الأحلام، بكون هذه الأحلام حقيقة، لا يجوز أن تقارن مطلقاً بالطمأنينة الحاصلة في النفس حال الصحو. لا في الكيفية ولا في الكمية، فيلزم أن التسوية بينهما في الحكم غير صحيحة.

ثم ليلاحظ القارئ أن ما نراه في الأحلام لا يناقض الأحكام العقلية، بل ينافي القوانين العادية، ومنافاة القوانين العادية ليس محالاً، ولا يستلزم منافاة القوانين العادية منافاة الأوليات كما لا يخفى، فمن أين يلزم القدح في الأوليات إذن؟!

وأيضاً إن الإنسان يعلم علماً قاطعاً أن قوانين الأحلام غير قوانين الواقع، وكلاهما لا ينافي القوانين العقلية، فغاية ما يدل عليه هذا هو إمكان وجود عالم آخر مخالف في قوانينه لهذا العالم المشاهد، ولا يلزم من ذلك مخالفة القوانين ولا الأحكام العقلية ولا منافاتها، فتأمل في هذا تجده قاطعاً.

ويمكن أن يقال: إننا نستطيع أن نعيد تفسير كل ما نراه في الأحلام بواسطة القوانين والمبادئ التي نستمدها من الواقع (حالة الصحو) ولكننا لا نستطيع أن نفسر ما نراه في الواقع (حالة الصحو) بالقوانين التي نراها في حالة الأحلام، فيفهم من هذا أن حالة الأحلام قاصرة، وليست أصيلة، وأن الأصل هو حالة الصحو والواقع.

ولما انتهى الغزالي إلى الحد الذي ذكرناه من حجة الأحلام، حاول أن يقترح لها مصداقاً ليقرب الاستدلال، ليتمكن الشك من نفسه، فلذلك قال: «**ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات**. ولعل تلك الحالة هي الموت! إذ قال رسول الله ﷺ: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا». فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]»[١]. انتهى.

---

(١) المنقذ، ص٥٨.

إذن ها هو الإمام الغزالي يقترح حالتين، قد تكونان مصداقاً يتحقق فيه نقيض الأوليات العقلية، وهو يذكرهما على سبيل الاحتمال لا على سبيل الجزم كما لا يخفى على العاقل. فلننظر نحن في هاتين الحالتين.

أما الأولى، وهي ما يدعيه بعض الصوفية من الكشف المناقض لأوليات العقول، فهذا الكشف أصلاً لا يصح أن يكون حجة على الناس، لأنا لو سلمنا بحصوله لبعضهم، وهم الصوفية، فإنما يكون حجة لأجل الحصول لهم، فيكون حجة ـ لو كان ـ لمن حصل فيهم ولهم. وأما لغيرهم فلا حجة فيه لأنه لم يحصل لهم أولاً، ولأن الآخرين لا يعرفون عنه وعن متعلقاته أي ما يكشف عنه أو ما ينكشف للصوفية فيه، إلا بإخبار الصوفية عنه، أي عن أحوالهم فيه التي يدعون أنها تخالف أوليات العقول، ولكن أخبار الصوفية ليست حجة في ذاتها لأن هؤلاء لم تثبت عصمتهم، ويناقض خبرهم المقطوع عقلاً، والمنصوص عليه شرعاً. فكيف يمكن أن تعتبر مثل هذه الأحوال حجة على الخلق؟!

وقد يقول قائل: على الأقل يمكن التسليم بأنها حجة على هؤلاء الذين حصلت لهم. فنقول: حتى هؤلاء، فليس بتلك السهولة أن نسلم لهم بصحة أن يتخذوا من هذه الأحوال حجة لهم ولا لأتباعهم، لأن أصل هذه الأحوال ليس مقطوعاً بكونها طريقاً للكشف، ولأنهم لو تأملوا في أحوالهم لعرفوا أن ما يحصل لهم أقرب إلى أن يكون من باب التخيل والوجدان لا من باب العلوم والمعارف. ولذلك يكثر عندهم تسمية هذه الأحوال بالأذواق لا بالعلوم والمعارف.

ومن جهة أخرى، **فقد نص الغزالي نفسه في كتاب «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»، على بطلان الكشف إذا كان مناقضاً للعقول**، بل يؤخذ به ويمكن أن يعتبر إذا كان غير مناقض للعقول، فمخالفة العادات لا إشكال فيها بخلاف مناقضة العقول، فقد قال هناك:

«فإن قلتَ: كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية، والعقل يقصر عن درك الولاية، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل، **فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر في**

طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل، مثاله: أن يجوز أن يكاشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً، ولا يدرك ببضاعة العقل، بل يقصر العقل عنه، **ولا يجوز أن يكاشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل، لا أنه يقصر عنه**، وأبعد من ذلك أن يقول: إن الله سيصيِّرني نفسَه، أي أصير أنا هو، لأن معناه أني حادث والله يجعلني قديماً، ولست خالق السموات والأرضين، والله يجعلني خالق السموات والأرضين، وهذا معنى قوله: نظرت فإذا أنا هو، إذا لم يؤول وحمل على ظاهره.

ومن صدق بهذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم، فيصدق بأنه يجوز أن يكاشف ولي بأن الشريعة باطلة، وأنها إن كانت حقاً فقد يقلبها الله باطلاً، وأنه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذباً.

ومن قال يستحيل أن ينقلب الصدق كذباً، فإنما يقول ببضاعة العقل، فإن انقلاب الصدق كذباً ليس بأبعد من انقلاب الحادث قديماً.

ومن لا يفرق بين ما أحاله العقل، وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسُّ من أن يخاطب، فليترك وجهله»[(١)]. انتهى.

ويتبين لنا أنْ لا حجة يمكن أن تقوم بملاحظة أحوال الصوفية، في مقابل العقول، ولا ينبغي الالتفات إليها إن زعم البعض قيامها، ولذلك نص أهل الحق على أن الكشف وما يسمونه بالإلهام لا يصحُّ أن يكون عندهم وسيلةً من وسائل المعرفة، كما أودع ذلك النص الإمامُ النسفي في أوائل متن العقائد النسفية. وأطبق الشراح على أن الإلهام المقصود هنا ـ ويخرج

---

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص١٢٥، دار الكتب العلمية.
وكتاب المقصد الأسنى من كتبه المتأخرة أيضاً، التي يكثر من الإحالة إليها، وقد بين هذا الحكم في كتاب الإحياء، ونقلنا كلامه في بحثنا في موقف الغزالي من علم الكلام فارجع إليه في مبحث الظاهر والباطن منه.

منه الوحي إلى الأنبياء ـ لا تقوم به الحجة العامة على الخلق، هذا أقل ما يمكن أن يقال، ثم بقي البحث في أنه هل يقوم به الحجة على من قام فيه أو لا، ولا ينبغي الخلاف في أنه إن كان على خلاف المقطوع من ظاهر العقل والشريعة، أي ما قامت عليه الأدلة منهما، فلا يجوز اعتباره قطعاً.

وأما الحالة الثانية، وهي الموت، فلا يصح أن يكون المقصود منها مطلقاً: أنَّ ما يجده الإنسان بعد الموت مناقض لأوليات العقول وبدهياتها، كيف يقال ذلك وقد شرحَتْ لنا الشريعة أحوال البعث والنشور ولم نجد فيها شيئاً يناقض العقول، ولا يصح ادعاء أن صيرورة البصر حديداً كما ورد في الآية، يستلزم كشف البصر عن أمور تناقض العقول! بل المقصود كما هو بَـيِّنٌ أنّ الإنسان سوف يرى عند موته وبعد نشوره ما كان ينكره أو يؤمن به عن ظهر الغيب، فهذا هو المقصود بحدة البصر، وليس المراد قطعاً كشف البصر عن أمور لا توافق العقل أو تناقض الأوليات.

ومن البيِّن أن الإمام الغزالي إنما يورد هذه الأحوال على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع بأنها تناقض العقول فعلاً. وهذا ما يتضح من أسلوبه في الكلام. وهو ما سيصرح به بعد قليل كما سنراه.

فهذه الاحتمالات إذن كما ترى ـ وبقليل من النظر والتدقيق ـ ينكشف أنه لا يُعَوَّل على مثلها في نقض أوائل العقول والشك في البديهيات.

ولنتأمل في تكملة كلام الإمام الغزالي فسوف يتضح لنا بالضبط حقيقة ما قلناه في شرحه فقد قال: «فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلّمة، لم يمكن ترتيب الدليل»[١]. انتهى.

---

(١) المنقذ، ص٥٨.

لما جوّز الغزالي عدم الثقة بالأوليات، حاول أن يرفض هذا وينقضه فلم يقدر، وقد بين رحمه الله السبب في عدم قدرته على ذلك، وحاصله أن كل الأدلة تنبنى على الأوليات العقلية، وإذا لم يسلم الواحد بها، فإنه لا يستطيع أن يقيم أيّ دليل عقلي، لأن الدليل العقلي يتركب منها.

هذا هو الموقف الذي وصل إليه الغزالي بحسب النظر والتدرجات التي سار فيها، أما نحن فقد بينا أن الشك في الأوليات لا يصح بحال من الأحوال، ولا يصح كذلك موقفه الذي اتخذه من الحواس لأن الحواس لا حكم لها، كما وضحناه.

وقد عرفنا نحن في علم الكلام أن الأوليات عبارة عن أمور وعلوم لا يمكن أن تكون راجعة إلى مجرد العادة الإنسانيّة، ولا تتوقف في قطعيتها على محبة الإنسان وإرادته، بل إنها تقع في نفسه وقوعا ضرورياً لا ينفك الإنسان منه ولا يقدر على ذلك لو أراد إلا على سبيل العناد أو السفسطة، ولكن الصادق مع نفسه يجدها راسخة في نفسه بمجرد أدنى التفات. وقد بينت في ردودي على بعض كتب المعاصرين أن البديهيات ليست راجعة إلى أمور اجتماعية، أي إنها ليست مأخوذة من مجرد عادات اجتماعية كما يدّعي بعض أصحاب المذاهب العلمانيّة والملحدة. بل البداهة في الأوليات والضرورة فيها راجعة إلى حيث الوجود نفسه، فكما أن الوجود ضروري فكذلك هذه الأوليات ضرورية، وكما أن الشاكَّ في أصل الوجود مجرد مغالط فكذلك الشاكُّ في أصل البديهيات مغالط سفسطيّ. وليست الأوليات مجرد مسلَّمات متواضعٍ عليها كما يزعم بعض المتحذلقين في هذا العصر، زاعماً أنه يجدد أصول الدين والعقل، ويقيم دعائم نهضة للعرب والمسلمين، وحقيقة حاله أنه يهدم علوم المتقدمين والمتأخرين.

وقد نص الغزالي على هذا المعنى الذي قلناه هنا، فقال: «فأعضل هذا الداء، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال. حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقاً بها على أمر ويقين»[١]. انتهى.

---

(١) المنقذ، ص٥٨.

فقد وصف الشكَّ في الأوليات وعدم التسليم بها بالمرض والداء، والمرض اختلال وانحراف في حكم الصحة، فالشك في الأوليات انحراف. ثم إن الغزالي لم يدم على هذا المرض إلا مدة شهرين أو قريباً منهما، وهو لم يكن يدافع عن هذا القول، بل كان يفكر فيه ويدير النفس في ثناياه وخباياه هذه المدة، ولعله كان يحاول إنهاء الشك بطريقة النظر، ولكن هذا الأمر محال كما وضحه سابقاً، لأن أي نظر يجب أن يبنى على الأوليات.

وهو قد وصف الشك وعدم التسليم بالبديهيات بأنها سفسطة، والسفسطة مذمومة لا ممدوحة.

ووصف الرجوع إلى القبول بالأوليات بأنه شفاء للنفس من هذا الداء، وربما سماه داءً لأنه إذا حل في النفس حطم كل علومها فشابه الداء من هذا الوجه.

إذن عندما يقول الغزالي إن الوثوق بالأوليات العقلية هو الصحة وهو الأمر الحق، فلا يجوز أن يأتي واحد ويدعي أن مذهب الغزالي هو التسليم بالكشف ولو كان على خلاف العقل، بل هذا القول باطل عند الغزالي، ذكرنا أنه أبطله ونفاه في كتبه الأخرى، كما ينفيه بهذا الكلام الذي نقرأه له الآن.

فالتصوف الذي يقبله الغزالي لا يمكن أن يقوم على أمور منافية للمعقول ولا نافية للأوليات كما يدعي بعض الصوفية. وما قاله من احتمال وجود حالة أخرى فوق العقل تبطل أحكامه، مجرد احتمال فرضي تقديري، وللذهن أن يقدر المحال كما ذكرنا. ولذلك قال: «ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمر ويقين».

ونسبة شفائه من الشك في مرض السفسطة إلى الله تعالى، ليست مجرد أمر وجداني قاله الغزالي أو كلام بلا معنى، بل هو قائم على مذهب عميق واقتناع أكيد عنده، حاصله أن الله تعالى خالق كل شيء، ولا يوجد تلازمات عقلية بين الأشياء، وأما التلازمات الحاصلة بين الأشياء فهي عادية مثبتة بإرادة الله تعالى، ومن هذه التلازمات حصول اليقين بالعلوم والمعارف

والاطمئنان إليها، فعند الغزالي لا يمكن إنكار أن الطمأنينة ليست متولدة ولا هي معلولة عن حصول العلوم والمعارف في النفس البشرية. بل الله تعالى يخلق العلم والطمأنينة بإرادته في الإنسان.

فمرجع النور الذي يتكلم عليه الغزالي إلى العقل، ولا شيء آخر غير ذلك مراد له، خلافا لمن زعم أنه يلتجئ إلى أمر خارج عن الإنسان، وفوقَ عقليٍّ، وكشفي مخالف للعقل أو مناقض له.

ومرجع ذلك كله أن التلازم عادي لا عقلي، وقد وضح الغزالي هذا المعنى في قوله بعد ذلك «**ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة**». انتهى.

وعبارته واضحة في المعنى الذي ذكرناه، وآيلة إلى القواعد التي حررناها سابقاً وقلنا إن كلام الغزالي يرجع إليها، فالاطمئنان بالعلوم والقطع بها وخاصة بالأوليات، هو بخلق الله تعالى، ويتوقف الاطمئنان إلى أكثر المعارف على الاطمئنان بها نفسها، فيكون الاطمئنان بأكثر المعارف راجعاً في الحاصل إلى هذا النور الذي يقذفه الله تعالى في القلب. والمقصود من قذف الله تعالى بهذا النور، خلقه له في القلب، بمعنى أنه لو شاء أن لا يخلقه لفعل، وهذا هو حال الشك في الأوليات، فالواحد يكون متصوراً للأوليات، ولكنه يجوّز الشك بها وعدم التسليم بها، وذلك راجع إلى أن الله لم يخلق هذا النور، وهذا النور ليس يؤدي إلى القطع بنقيض العلوم الأولية، بل هو يكون مؤكدا لها وباعثاً على طمأنينة النفس إليها.

وهذا هو المقصود من قول الغزالي: «ومن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة». انتهى. يعني أن خلق الطمأنينة والثقة لا يشرط بالأدلة المرتبة، أي إن الأدلة المرتبة ليست سبباً عقلياً لحصول الطمأنينة، بل يمكن أن يخلق الله الطمأنينة والجزم بأمور لا يسبقها ترتيب أدلة ولا تحرير قواعد وبراهين وهذا كله واضح أنه يعود إلى

قاعدة يسلم بها الغزالي وهي من قواعد المذهب الأشعري وحاصلها أن الله تعالى خالق كل شيء، ولا يوجد هناك بين الموجودات الحادثة علل عقلية مطلقاً بل الكل بخلق الله تعالى. وقد تقرر كذلك في المذهب الأشعري أن العلوم النظرية يمكن أن تصير علوماً ضرورية بخلق الله تعالى.

ومما يزيد ذلك وضوحاً ما قرره الغزالي نفسه فقد قال: «فإن قلت: فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول؟

فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات، وهو صنعة الكلام فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية، إذ كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم.

فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه؟ وإن ذم فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟

فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به، فيكون الشرع أيضاً مذموماً.

ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإنا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور.

وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ؛ فهذا القدر كاف في بيان العقل والله أعلم»[(١)]. انتهى.

واستعمال النور وإرادة العقل أمر شائع عند العلماء، وخاصة عند الغزالي، بل لا نحتاج لأن نقول ذلك، لأن الغزالي يبينه في صريح كلامه.

---

(١) الإحياء، باب تفاوت النفوس في العقل، ص٩١ طبعة دار الكتاب الحديث، شرح الإحياء (١: ٤٦٩).

وبذلك فإن من اعتمد على عبارة النور الواردة في كلام الغزالي ظاناً أنها أمر غير العقل، وغير ما هو معقول، فقد ابتعد كثيراً عن مراد الغزالي. بل إن الحَلّ الذي وجده الغزالي وترتب عليه اليقين بالأوليات العقلية، لا يمكن أن يكون بغير العقل أو مناقضاً للعقل، وإلا فإن الكثير من الأمور التي حصلت مع الغزالي لا يمكن أن تفهم، بل سوف يترتب على ذلك كثير من التخابط في فهم نصوصه(١).

ولا حجة لمن يحتج بكلام الغزالي المار على جواز الكشف بالتصوف عن أمور تناقض العقول، بل الغزالي يرفض ذلك قطعاً وينبذه ولا يرضى به كما ترى في صريح كلامه. فلا يصح لهؤلاء المتصوفة الذين يقولون بما يخالف العقول أن ينتسبوا إلى الإمام الغزالي في هذا الباب، بل هو رحمه الله يرفض طريقتهم ويقطع بفساد مذهبهم.

---

(١) وممن صرح بذلك د. محمود حمدي زقزوق في كتابه «المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت»، فقد قال: «فلو افترضنا أن حل الغزالي ينبغي أن يفهم فهماً صوفياً، فإننا يجب أن نستنتج من ذلك أيضاً أن الغزالي يناقض نفسه في المنقذ باستمرار، فالغزالي حينئذ قد قبل هنا في الحل شيئاً على أنه حقٌّ بدون بحث أو تبرير، وهذا مناقض لجهود الغزالي في البحث عن الحقيقة بحثاً خالصاً غير مسبوق بأحكام معينة، هذه الجهود التي يتحدث عنها في المنقذ وفي غيره من كتبه الأخرى. وفضلاً عن ذلك فإنه يكون من غير المفهوم أن يكون الاتجاه إلى التصوف سبباً في إعادة الثقة إليه في العقل.

لقد ذكر الغزالي أن الضروريات العقلية قد عادت ـ عن طريق الحل ـ مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، وقبل ذلك عرف العلم الحقيقي بأنه يتصف باليقين المطلق الذي لا يمكن زعزعته، ولهذا فلا يمكن أن يستند الحل على مجرد إحساسات صوفية أو ما عداها من إحساسات لا عقلية، أو يتمثل في اعتقاد مأخوذ عن أي مصدر له حجية ما.

إنه سيكون أيضاً أمراً غير مفهوم إذا قدم الغزالي هنا ـ من ناحية ـ حلاً صوفياً، ومن ناحية أخرى يؤكد أنه قد توصل عن طريق الحل إلى يقين حقيقة المعارف العقلية الأولية، وليس إلى يقين حقيقة التصوف. فالغزالي ـ في الوقت الذي حدث فيه الحل ـ لم يكن قد اتخذ قراراً بالاتجاه إلى التصوف، فقد بدأ بعد الحل في دراسة التصوف دراسة منظمة كان من نتيجتها تحوله إلى التصوف وممارسته عملياً، ولكنه قبل هذه الدراسة لم يكن يعلم بعد أنه سيجد في التصوف الطريق السليم الذي يبحث عنه، وإلا لم يكن في حاجة لأن يدرس قبل التصوف ـ كما يروي لنا ـ الاتجاهات الرئيسية الثلاثة الأخرى». انتهى. [ص١٠١].

وتأمل في كلامه بعد ذلك في الأوليات، فقد قال: «والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل من كمال الجد في الطلب، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب، فإن الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طُلِبَ نفر واختفى». انتهى.

فهذا حض للناظر على العمل بالأوليات ومنع له من إنكارها أو طلب الدليل عليها، إن طلب الدليل عليها إنكار لها، فإن أنكرتها نفرت واختفت، فلا تستطيع أن تطلب أمراً بعد ذلك ولا تنال علماً.

ولعمري إن هذه الطريقة عين طريقة علماء الكلام والعرفان لا أهل السفسطة والخذلان، فأهل الكلام هم القائلون بالأوليات البديهية، وأما أهل السفسطة فيرجعونها إلى المواضعات والمسلمات، وهم بذلك ينكرون أوليتها، ويقعون في إنكار البراهين والعلوم. وقد وقع في ذلك بعض متحذلقي أهل عصرنا، فزعم أن الأوليات عبارة عن مسلمات موضوعة، فأنكر بداهتها، وأرجعها إلى وضع الإرادة، **وما آب إلى مجرد وضع الإرادة فليس بعلم قاهر، بل اختيار وتحكم ظاهر.**

وبهذا نكون قد انتهينا من التعليق على أهم المواضع من مقدمة الإمام الغزالي لهذا الكتاب، وقد حللنا عباراتها وبيّنا المبادئ القائمة عليها، ونقدنا ما نراه يحتاج لنقد من كلام هذا الحبر الإمام، مع كمال تقديرنا له وتبجيلنا لعمله ولخدماته الجليلة التي قدمها لهذا الدين العظيم.

وسوف نكمل تعليقنا على بقية المواضع المهمة من هذا الكتاب الخطير، معتمدين على التمهيدات التي قدمناها والطرق التي حققناها.



تقسيم الفرق الموجودة في عصره للبحث في غائلتها

قال الإمام الغزالي: «ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض[1] بفضله وسعة جوده، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

١ ـ المتكلمون: وهم يدّعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢ ـ الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣ ـ الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤ ـ والصوفية: وهم يدعون أنهم خواصّ الحضرة وأهل المشاهد والمكاشفة.

فقلت في نفسي: **الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة**، فهؤلاء هم السالكون سبل طالب الحقِّ فإن شذّ الحقّ عنهم، فلا يبقى في درك الحق مطمع، إذا لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته إذ من شرط المقلدّ أن لا يعلم أنّه مقلدّ، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده وهو شعب لا يرأب و شعث لا يلم بالتلفيق و التأليف إلا ان يذاب بالنار و تستأنف له صنعة أخرى مستجدة». انتهى.

وكلام الغزالي واضح على الجملة، إلا أنني أعلق على مواضع منه لأبين ما ينبني عليه من معانٍ.

---

(١) ذكرنا في بحث «موقف الغزالي من علم الكلام» أن بعض الباحثين اعتقد أن المرض مرض عضوي عقلي، ووضع له اسماً وأعراضاً ومدة مرضية يدوم فيها... ! وظاهر الأمر أن الغزالي سمّاه مرضاً، لأنه حالة بها خروج عن طبيعته التي كان عليها، وشك بالحال التي كانت له.

لما حصر الغزالي الفرق الباحثة عن الحق، وجدها تنحصر في الأربعة المذكورة، وهو قطع أن الحق لا بد أن يكون في واحدة منها، لا يتعداها ولا يتجاوزها، وهذا القطع مبني عنده على أنه موجود بين الناس ولكن الباحث يحتاج إلى تعيينه واقتناصه بالدليل والبرهان؛ لاستحالة اندفاع الناس جميعهم إلى طلبه ثم لا يجدونه، خاصة مع نزول الديانات وإرسال الرسل والأنبياء، وهذه الاستحالة عادية لا عقلية. والعادي دليل معقول من جهة كما لا يخفى، ومفيد للقطع البسيط كما معلوم في أصول الفقه ومبادئ النظر[١].

ونلاحظ أيضاً أن الغزالي لما شرع في البحث في هذه الفرق، كان يبني على ما خلص إليه من القطع، والتسليم بالأوليات العقلية، فهو إذن لا بدّ أن يستعمل في نظره في هذه الأصناف الأوليات والنظر العقلي، لأنه لم يشرع في هذا البحث والنظر إلا بعد أن شفاه الله من مرض الشك وعدم التسليم بالأوليات العقلية، فإنه لو بقي في تلك الحالة، لانعدم عنده مصحِّحُ البحث والنظر، ولما بقي فرق بين الفرق والطوائف والأديان، ولكان المرجع في كل ذلك إلى محض الشهوة والهوى والإرادة.

وهذه الملاحظة، يجب على من يدرس فكر الغزالي وحياته أن يلاحظها ولا يهملها ليبني على خياله ووهمه.

وأما ما ذكره عن المقلد وأن من شرطه أن لا يعلم أنه مقلد، فلا أرى له وجهاً الآن. ولكن ما بناه عليه من أن الإنسان إذا خرج من ربقة التقليد يصعب عليه الرجوع إليها، فهذا صحيح أسلمه وأقول به.

بقي أن نلاحظ أن الغزالي يفرق بوضوح بين الفلاسفة والمتكلمين من حيث مقصدهم والأساس الذي ينطلقون منه. وسوف نوضح نحن حقيقة هذه الفروق عند كلامنا على

---

(١) وقد تكلمت في هذه الطريقة من الاستدلال والبحث والنظر في مقدمة «موقف الغزالي من علم الكلام» فارجع إليها، وأشار إليها الغزالي أيضاً في بعض كتبه الكلامية، كالاقتصاد في الاعتقاد.

موقفه من كل طائفة وصنف. ولكن ما يهمنا الآن هو التنبيه إلى وجود فرق جوهري بين الفلاسفة والمتكلمين، ولا يصح للكاتب أو المؤلف أن يدعي أن الكلام هو عين الفلسفة ولكن يختلف بالرسم والاسم فقط، فقائل هذا الرأي مزعوم على الفكر والنظر والبحث.

وقد بدأ الغزالي في النظر في هذه الأصناف على الترتيب الذي مر ذكره.



النظر في علم الكلام
مقصوده وحاصله

علم الكلام هو أول الأقسام التي سوف يذكر لنا الغزالي رأيه فيها، وسنحلل عباراته بصورة كافية هنا، مقتصرين على الأهمّ[1].

قال الغزاليُّ: «**علم الكلام: مقصوده وحاصله.**

مقصوده أني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلّـته وعَقِلْتُه، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفت علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة». انتهى.

هذه الكلمات على وجازتها تبين موقف الإمام الغزالي من علم الكلام، هل هو فعلا ينكر فائدة هذا العلم، أم أنه يقرّ بها ويثبتها ويقول بها، ولكنه يحتاج في ذاته إلى شيء آخر ليس مبحوثاً في هذا العلم، على الأقل حتى زمان الإمام الغزالي، أو بحسب ما وجده وتعرّف هو عليه.

وقد بين الغزالي أن هذا العلم أعني علم الكلام، وافٍ بمقصوده، أي إن السبب والغاية التي من اجلها ألف العلماء في هذا العلم وصلوا إليها وحققوها بما ضمنوه في مباحث هذا العلم، ولكن الإمام الغزالي كان يبحث عن شيء أكثر من ذلك.

إذن هنا أمران: الأول العلم من حيث هو في نظر الغزالي والثاني ما كان يبحث عنه الغزالي ويطلبه.

---

(١) مع أنا أفردنا بحثاً خاصاً كشفنا فيه عن موقف الغزالي من علم الكلام. فمن أراد التفصيل، فليرجع إلى البحث، ليجد فيه غاية طلبته.

أما الأمر الأول فقد أقرّ الغزالي أن العلم يكفي فيه ويوصل إلى المقصود منه، وهذا المقصود هو حفظ عقائد أهل السنة من الشبه وتثبيتها في قلوب الناس، ولكن ما كان يبحث عنه الغزالي ليس مجرد هذا الأمر لأنه كما سيبين أن كثيراً من القواعد والضوابط التي شرحت في هذا العلم، تناولها العلماء من الشريعة تسليماً ولم يلزمهم البرهان عليها في حدود بحثهم، ولكنه لم يكن يريد ولا يرضى أن يأخذ شيئاً من مقدمات معارفه على سبيل التسليم والتقليد لما ذكره سابقاً أنه خرج عن ربقة التقليد.

إذن من مجرد قراءة هذه الفقرة، يجب العلم قطعاً أن الغزالي يؤيد علم الكلام ولا يراه باطلاً، ولم يتبرأ منه كما يتصور كثير من الباحثين في هذا العصر متأثرين بنظرات مباينة للتحقيق.

وأنا وإن كنت لا أريد التعليق على كثير مما كتبه الكُتّابُ المعاصرون حول هذا الكتاب، إلا أنني قد عزمت على التعليق على عبارةٍ للشيخ الدكتور عبد الحليم محمود في تعليقه على كتاب المنقذ من الضلال، وهذه العبارة استوقفتني لأنها صدرت أولاً من هذا الدكتور الفاضل الذائع الصيت، وله قدر كبير عند الناس، ولأنها تجانب مع ذلك الحقَّ والصواب مع وضوح ذلك!

فقد قال الدكتور عند كلام الغزالي السابق: « نرى الإمام الغزالي مع هَدْمه في النهاية لعلم الكلام، كان مُجاملاً للمتكلمين، ويسرُّنا أن نذكر هنا رأي السلف في شيء من الاستفاضة»[(١)]. انتهى. وشرع بعد ذلك في ذكر أقوال لبعض المتقدمين الذين يذمون علم الكلام.

وهذه الكلمة من مثل هذا الدكتور الفاضل تستحق أن نعلق عليها، ولكن ينبغي أولاً أن نلفت النظر إلى أن الدكتور عبد الحليم كان من الصوفية المائلين إلى طريقة الذوق، وكان مبتعداً بطبعه عن علم النظر والكلام. وأنا لا أشك أنه قال هذه الكلمة متأثراً بموقفه المذكور ومذهبه وطريقته. وإلا فلو كان متأملاً كلام الغزالي فقط لما وجد فيه ما يدل على أنه هدم علم

---

(١) انظر: المنقذ من الضلال، مع تعليق د. عبد الحليم محمود، حاشية ص٦١.

الكلام، بل سيجد فيه أنه قرَّره وثبَّته واعترف بصحته وفائدته كما شرحناه وكما سوف نورده واضحاً بيِّناً من كلامه التالي. ولا أدري أين هدم الغزالي علم الكلام ولا أين ذكر ذلك! إن الغزالي يؤيد علم الكلام في كل كتبه ومنها هذا الكتاب، ونسبة هدم علم الكلام إليه وَهْمٌ من الدكتور عبد الحليم، ومن كثير غيره.

ولذلك فقد فوجئ الدكتور عندما قرأ عبارة الغزالي السابقة، **وحملها على أن الغزالي يجامل المتكلمين مجاملةً**، وإنما دفعه إلى هذا الزعم أنه اعتقد أن الغزالي يهدم علم الكلام ولا يعترف به مطلقاً! فإن كان الأمر ـ في موقف الغزالي من علم الكلام ـ كذلك! فلماذا ينطق بعبارته السابقة التي تؤيد علم الكلام. لا حلَّ ولا تفسير عند الدكتور الفاضل إلا أن الغزالي (يجامل) المتكلمين، ولو تمعَّن قليلاً في كلامه لعرف أن نسبة المجاملة إلى الغزالي في هذا المقام قدح فيه وكسرٌ لمصداق شهادته التي يوردها ويرويها عن نفسه؛ لأن المجاملة إظهار غير ما في الباطن لمودَّة أو مصلحة. وهذا ولا شك قدح في الغزالي خاصة في هذا المقام، والغزالي كما هو واضح من كلامه، لا يجامل ولا يقول إلا ما تبين له أنه الحق، وليس هو بحاجة للمجاملة قطعاً.

ولذلك لما امتلأ الدكتور اعتقاداً بأن الغزالي يبطل علم الكلام، كان مسروراً جداً لأن يتبرع بذكر رأي السلف (على حسب زعمه وقوله) في علم الكلام، ونحن لا نسلم أن ما ذكره يعبر عن رأي السلف جميعاً بل هو رأي بعضهم، ونحن نخالفهم في ذلك، وما ذكره من الأحاديث لا يدل قطعاً على بطلان علم الكلام، بل يدل على تثبيته وحقيته وفائدته. ونحن لن نذكر ما أورده من آراء في حاشيته على كلام الغزالي، لأنا بَـيَّـنَّا حقيقة هذه المواقف وحللناها في كتاب «تدعيم المنطق»، فليرجع إليه.

ولا أنسى أن أقول في نهاية هذا التعليق على كلام الدكتور الفاضل، أن كثيراً غيره يعتقدون رأيه في هذا الزمان، مائلين عن علم الكلام إما لتأثرهم ببعض اتجاهات التصوف أو لتأثرهم بالهجمة الفكرية العنيفة التي يوجهها الغربيون على كل دعائم هذا الدين، فتأثروا

بهم مريدين تأسيس فلسفات جديدة مؤسسة على فلسفات غربية[١]، أو لعدم تمكنهم ولا فهمهم لأصول هذا العلم الشريف، فتراهم لذلك يتهاونون في شأنه ويقللون من مكانته.

ولنتأمل ـ رحمكم الله ـ في ما قاله الغزالي بعد كلامه السابق لنعلم حقاً موقفه الصحيح من لسانه هو من علم الكلام، فقد قال: « فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدةً هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فَلَهَجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها.

فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين و حَرَّك دواعيهم لنصرة السُّنَّة بكلامٍ مُرَتَّبٍ يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.

فلقد قام طائفة[٢] منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذبَّ عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة». انتهى.

فهل يَصِحُّ أن يقال لمن يصف علم الكلام وعمل المتكلمين على هذا النحو إنه يهدم علم الكلام؟!

أنا بالفعل أستغرب عندما أسمع بعض الناس يقولون إن الغزالي ذمَّ علم الكلام أو إنه هدمه أو إنه يقول لا فائدة فيه. إن غاية ما يقوله الغزالي هو أن علم الكلام مفيد للغاية التي جعل لها، وهي حفظ العقائد والرد على المخالفين، وهل يكون العلم الذي ينجح في

---

(١) ومن هؤلاء د. أبو يعرب المرزوقي، وغيره ممن يوافقه في ذلك، وإن كانوا يزعمون أنهم يجددون أصول الدين، ويكشفون زيف المبطلين، ولكن دعاويهم هذه تذهب مع الهواء فارغة بلا جدوى أمام البحث العلمي الرصين.

ومن هؤلاء أيضاً من لا يلتفت إلى الإسلام أصلاً، بل يهمه إبطال علم الكلام وقلعه من جذوره، لأن المسلمين لو اهتموا بعلم الكلام وأعادوا تأسيسه وإحياءه في هذا العصر، فسوف يكون معولاً ينهدم به الكثير من الفلسفات الغربية المبطلة لأسس الأديان كلها.

(٢) يقصد بهم أهل السنة والجماعة، الأشاعرة والماتريدية.

غاية مثل هذه الغاية مذموماً عنده، انظر إليه يصف المتكلمين بأن الله أنشأهم وحرَّك دواعيهم للذبِّ عن السنة، وهو يقصد بالمتكلمين هنا كما لا يخفى متكلمي أهل السنة. وهو رحمه الله يوضح في كلامه أن علم الكلام يعلم المرءَ ترتيبَ الكلام وبالتالي يهيئه لنقض الغلط الناشئ عن الخلط والوهم وضيق الأفق في الفكر والنظر.

ولا أدري بالفعل متى يمكن أن ننتهي من هذا الموقف السلبي من علم الكلام، والمشكلة في هذا الموقف أنه لا ينبني على علم وتحقيق، بل على مجرد عاطفة وهوى، وصاحبه يريد منا أن نتبعه في هذا الهوى دون أن يكون منا هوى لذلك، فأقل ما يمكن أن نقول لهم إن ما تهوونه لا نهواه، ولذلك فكفوا عن إشاعة الاضطراب في هذا الباب.

وعلم الكلام في نفسه لا يكون مذموماً، إنما يتعلق الذم بمن أساء استعماله من المتكلمين وقد يتوجه الذم إلى بعض المتكلمين لأنهم أخطأوا في بعض الأقوال، فيلاحظ الناس خطأهم هذا فيعود هؤلاء باللائمة على علم الكلام، وكأن كل خطأ صدر من متكلم فسببه علم الكلام!! وبما أننا وضحنا موقفنا من علم الكلام في أكثر من موضع فنكتفي بهذا هنا.

ولكنني أؤكد مرة أخرى على موقف الغزالي المثبت لعلم الكلام والمؤيد له والمعترف بقيمته خلافاً لمن يدعون خلاف ذلك.

جهة نقد الغزالي لعلم الكلام:

الغزالي وإن كان يؤيد ويقدِّر علم الكلام، إلا أن له ملاحظات ناقدة على بعض الجهات وهو يوردها هنا مع أهميتها العظيمة، وكأنه ينبه المتكلمين القادمين وراءه إلى ضرورة هذه الجهة من النظر في إكمال بناء علم الكلام، وهذا الذي فعله المتكلمون المتأخرون، وحاولوا إنجازه، فقد قال حجة الإسلام: «**ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يُسَلِّم سوى الضروريات شيئاً أصلاً.**

فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً». انتهى.

ينبه الإمام الغزالي هنا إلى نقطة جوهرية في علم الكلام، وهي بناء المتكلمين على مسلمات من الشريعة والإجماع وغير ذلك، وهو كان يطمع إلى أن تكون جميع عقائده مبنية على البرهان والدليل لا مدخل فيها لما هو غير دليل ولا برهان، وكلامه بنظرة عامة صحيح إلا أن لنا بعض التدقيقات فيه.

إن المتكلم إذا شرع في البحث فأثبت وجود الله تعالى وصدق النبي وثبوت القرآن وما ثبت من السنة، فهل يكون أخذه لبعض المقدمات من الكتاب والسنة تقليداً، أو يكون أخذاً غير مبرهنٍ عليه؟ إنه لا يسمى تقليداً مطلقاً لأن قول النبي عليه السلام هو الحجة، ولو سُمِّي تقليداً على قول من يقول بأن الأخذ بقول النبي عليه السلام تقليد، فهو تقليد صحيح لا يضرُّ هنا لأن النبي ثبتت عصمته. وأما أخذ مقدمات من القرآن ثم البناء عليها، فلا شك في صحته وبرهانيته، لأن البرهان قد قام على صحة القرآن وكونه كلام الله تعالى.

إذن لا يجوز الاعتراض على المتكلمين لأخذهم بعض المقدمات من الكتاب والسنة، هذا من ناحية منهجية، وإنما نقول بذلك، مع علمنا أن بعض المقدمات المأخوذة من الكتاب والسنة يمكن قيام البرهان العقلي عليها أيضاً، ويمكن أن لا نقدر إلا على إقامة البرهان على الجواز العقلي لها. وعلى كل الاحتمالات فالأخذ بها صحيح منهجياً.

ولو قام الدليل من الكتاب والسنة على قطعية إجماع العلماء وأن ما أجمعوا عليه يستحيل كونه باطلاً، ثم أخذنا بعض المقدمات من الإجماع، فإن ذلك لا يعتبر خطأً منهجياً أيضاً، ولا يعتبر تناقضاً.

أما تقليد غير النبي، فهو أمر باطل ولا يصح ومناقض لقواعد علم الكلام، لأن غير النبي غير معصوم، ولا حجة في قول غير المعصوم.

ومن جهة أخرى، فإنا إذا جادلنا أحد المخالفين، فاعتمدنا على بعض مقدمات يقول بها هو ثم ألزمناه بناءً عليها بأمور وأحكام مناقضة للعقول أو مناقضة لأمور يسلم هو بها،

فهل يعتبر هذا الطريق متناقضاً من ناحية منهجية؟ وهل هو طريق باطل في الجدل والمناظرة؟! إنه من الجلي أنه ليس طريقاً باطلاً بل هو صحيح مستقيم.

إذن، ما الذي يريد الغزالي قوله؟

إن الإمام الغزالي كان يطلب الحصول على اليقين المباشر بالأدلة العقلية والبراهين من دون الاعتماد على هذه الوسائل للعلم، ولا وسائل جدلية. وما دام علم الكلام لا يرى مانعاً من استعمال الأساليب السابقة، فلذلك قال الغزالي إن علم الكلام كان وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصود الغزالي. هذا هو جوهر كلام الغزالي، ومن هذا المعنى نستطيع أن نفهم بالضبط موقف الغزالي من علم الكلام.

إنه يقترح بكل وضوح عدم الاقتصار على هذه الوسائل مع صحتها بحسب ما تستعمل فيه كما ذكرناه، في إثبات مقدمة معينة تستعمل لإثبات العقيدة. أي إنه يقول يجوز استعمال هذه الأساليب، ولكن لا يصح ولا يكفي الاقتصار عليها في مقدمة أو قاعدة لأن هذه الوسائل لا تؤدي إلى اليقين المطلق الذي يطلبه الغزالي، ويمكن أن يوجد أناس باحثون عن الحق يطلبونه أيضاً، فإذا بحثوا في علم الكلام، وعثروا على مقدمات من هذا النوع، فإن هذه الطرق في الاستدلال لا تكفيهم كما لم تكفِ الغزالي.

وموقف الغزالي هذا، نحن نوافقه فيه، ولكن السؤال الكبير هو: هل يمكن فعلاً الاستدلال أو القطع بكل العقائد من دون الحاجة إلى وسائط كتلك التي ذكرناها، وهل يمكن الوصول إلى اليقين المطلق في جميع مسائل علم التوحيد، أم إن بعض مسائل التوحيد، التي لا يمكن لنا إلا أن نتسلمها من المعصوم؟

من الظاهر أن الغزالي يقول بإمكان الوصول إلى اليقين المطلق فيها، ولذلك فإنه لم يجد ضالته في علم الكلام، بحسب الزمان الذي كان فيه.

ولا يجوز أن نهمل أن علم الكلام كغيره من العلوم والمعارف الإنسانية، لا تزال تستكمل وتنقح على مَرِّ السنين، وبتعاقب العلماء الباحثين المدققين، ولذلك فإننا نعلم أن

كثيراً من المسائل التي لم تكن بينة البرهان أو لم تكن محققة مدققة في زمن الغزالي، قد تمَّ تدقيقها وتحقيقها لاحقاً، وأنا أعلم أن الغزالي لو رأى ما وصل إليه العلماء المتأخرون من الدقة في المناهج وفي تقرير المسائل، لربما تراجع عما قاله هنا. ويمكن أن يكون ما قاله الغزالي في هذا الكتاب شرارةً ودافعاً للعلماء المتأخرين ليعيدوا بناء كثير من المسائل الكلامية على نحو غير ما كانت قائمة عليه، وقد يكون هذا هو عين ما كان يطمح الغزالي إليه.

وعلى كل الأحوال، فإن الغزالي، لم يهدم علم الكلام ولم ينفِ فائدته ولو لبعض الناس كما يتوهم كثير من الكتاب في هذا العصر البائس، بل ما يزال ينص ويعيد أن لهذا العلم فائدة وثمرة. ولهذا قال: «**نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوق المتكلمون إلى محاولة الذبِّ عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها، لكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق.**

ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات.

والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض، ويستضرُّ به آخر». انتهى.

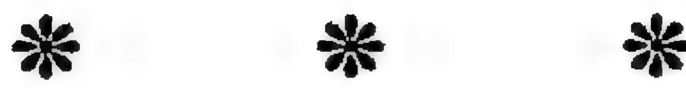
وقد أشار الغزالي في أول هذه الفقرة إلى المعنى الذي ذكرناه من تطور علم الكلام على مستوى المنهج والمسائل والتدقيق والتحقيق في متعلقات الموضوع. **ونحن نعتقد حصول أضعاف ما أشار إليه الغزالي على أيدي المتأخرين من المتكلمين، ولعلنا نكتب كتاباً نوضح فيه هذا الأمر بجلاء**. ويجب أن يلاحظ أن علم الكلام أيام الغزالي كان لا يزال فتياً في خطواته الأولى، وقد مَرَّ علم الكلام في مراحل وأطوار مختلفة بعد ذلك على أيدي الإمام الرازي وتلامذته وأصحاب مدرسته، وغيرهم، ثم تعاقب المتكلمون الذين أضافوا على علم الكلام مسائل ومناهج ربما لم تكن مطروحة سابقاً، بل إن بعض حذاق المتكلمين كالآمدي تصدى

لنقد كثير من الأدلة التي كانت معتمدة، وصارت جهوده عبارة عن عملية مراجعة لما أنتجه المتقدمون. وهذه المراجعات لا يصح أن يستغربها أحد من الناس، لأنها في الحقيقة من صلب حقيقة هذا العلم، فهو علم نقدي، ينقد الآخرين، وينقد الأساليب والمناهج التي يستخدمها أصحابه، فهو في ذاته علم نقد وتحرير للأدلة.

وما يزال علم الكلام علماً محتاجاً إليه، ولذلك فنحن نطمع في هذا الزمان إلى إعادة إنتاج علم الكلام وتقرير مسائله على نحو يشعر أهل هذا العصر المظلم بمدى فائدته وثمراته اليانعة في تثبيت العقائد والردّ على المخالفين.

ثم إن الغزالي كان منصفاً حقاً، فإنه لما كان يتكلم عن نفسه وعن تجربته في النظر والبحث عن اليقين، لم يكن من الصحيح أن يعمم تجربته هذه على جميع المتكلمين، **فإذا كان هو لم يجد كامل ضالته في علم الكلام، إلا أنه لا يستبعد أن غيره من المتكلمين وصلوا إلى اليقين في هذا العلم**، إن كان ذلك بمراتب مختلفة، وهو قد أشار إلى ذلك بعبارة لطيفة، فعلم الكلام دواء، وقد يشفى بالدواء شخص ولا يتأثر به آخر، وبناءً على هذا المثل الشائع الذي يستعمله الغزالي بكثرة في كتبه وهو مثال صحيح، يوضح ما يريد توضيحه من أن علم الكلام قد يفيد اليقين لبعض الناس. وفي هذا ردٌّ كبير على من يدَّعي أن الإمام الغزالي قد هَدَمَ علم الكلام هكذا على سبيل الإطلاق.

وبعد أن انتهى الغزالي من توضيح موقفه من علم الكلام، شرع في الكلام على موقفه من الفلسفة، وسوف نتكلم نحن على أهم المعاني التي ذكرها الغزالي في هذا القسم المهم المكمِّل للقسم السابق.



موقف الإمام الغزالي من الفلسفة

بين الإمام الغزاليُّ في مقدمة كلامه السببَ الذي مِنْ أجله درس كتب الفلسفة وتعمق فيها حتى بلغ رتبة أفضلهم فيها وربما زاد عليه، وهذا السبب هو أن يتمكن من معرفة دقائق هذا الفنِّ لكي يكون حكمه وموقفه بعد ذلك صحيحاً ومعتداً به عند نفسه وعند الآخرين. وبيَّن أنه كان ينتهز فرصة فراغ أثناء تدريسه ثلاثمئة طالب من طلبة بغداد، ويقرأ في هذه الفرصة كتب الفلاسفة ودام على ذلك فترة سنتين أو أقل حتى اطلع فيها على دقائق الفلسفة، وعرف مواضع التخييل فيها ومواضع الخداع، وعلم ذلك بحيث لم يشك فيما علمه وحصَّله. وبعد أن ذكر الغزالي هذا عن نفسه، بدأ في شرح حاصل ما تحققه من مذاهب الفلسفة.

قال الإمام الغزالي: «**الفلسفة أحاصيلها**، ما يذم منها وما لا يذم، وما يكفر فيه قائله، وما لا يكفر، وما يبدع فيه وما لا يبدع، وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق، وما مزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق، وكيفية استخلاص صراف الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم.

ثم إني ابتدأت ـ بعد الفراغ من علم الكلام ـ بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً: أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم، من غوره وغائله، وإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً. ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم ـ حيث اشتغلوا بالرد عليهم ـ إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمن يدعي دقائق العلم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رميٌ في عماية.

فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد. فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة، على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريباً من سنة أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطَّلعت على ما فيه من خداع، وتلبيس وتحقيق وتخييل، واطلاعاً لم أشك فيه.

فاسمع الآن حكايته، وحكاية حاصل علومهم، فإني رأيتهم أصنافاً، ورأيت علومهم أقساماً وهم ـ على كثرة أصنافهم ـ يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم، في البعد عن الحق والقرب منه»[1]. انتهى.

إذن الغزالي يقول بوضوح أن الفلسفة منها ما هو مذموم، ومنها ما هو محمود، وأن الفلاسفة قد سرقوا كلاماً من أهل الحق، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم، وذكر أن المتكلمين لم يكونوا آنذاك قد بلغوا الغاية في الإحاطة بكلام الفلاسفة ولا كانوا قد ذكروا خلاصة مذاهب الفلاسفة في كتبهم بحيث يحصل الاستغناء عن قراءة كتب الفلاسفة، ولذلك اضطر الغزالي لقراءة كتبهم بنفسه، للتعمق في ما يقولون، وهذا يؤكد لك أن علم الكلام كان في ذلك الزمان قد وصل إلى مرحلة معينة، كما أشرنا في غير موضع، ولكن المتكلمين من بعد ذلك تجاوزوا هذه المرحلة فتمكنوا من تلخيص مذاهب الفلاسفة بحيث يحصل الغنى عن قراءة العديد من كتب الفلسفة، ثم إن المتكلمين في المراحل اللاحقة من علم الكلام، تمكنوا من أن يهاجموا الفلاسفة ويلجئوهم إلى التراجع إلى الخلف، حتى أحسَّ الفلاسفة بتلك الهجمة المتواترة من طرف المتكلمين، وحاولوا في أزمان لاحقة أن يردوا لهم الكيل كيلين، وما زالت الحرب بين الفريقين مشتعلة. ولذلك فلا يجوز لأحد من الباحثين

---

(١) انظر المنقذ من الضلال، ص٦٤-٦٥، بتحقيق د. عبد الحليم محمود.

العارفين أن يتصور فعلا أن علم الكلام كان قد توقف نموه وتطوره إلى الحد الذي كان عليه في زمن الغزالي، بل إنه تخطى ذلك الحد وتجاوزه من بعدُ، حتى صرتَ ترى فرقاً هائلاً بين كتابات الأوائل من المتكلمين وبين المتأخرين، والاختلاف بين الطريقتين واضح مشهور، وهي ميزة من ميزات علم الكلام، ودليل قائم على عدم تحجّره وتصلبه كما يتوهم البعض.

إذن المفروض بالمسلمين أن يستغنوا بعلم الكلام عن الفلسفة، فإنّ ما تميز الفلاسفة به في الفلسفة لا يخرج عن كونه إما بدعة أو كفراً، وما فيها من خير فلا اختصاص لهم به، بل إنه موجود في علم الكلام، وهذه هي الصورة التي يفهم بها المتكلمون علمَ الكلام، ولذلك أطبقوا على أنه فرض كفاية كما صرح الغزالي وغيره.

هذا هو خلاصة رأي الغزالي في الفلسفة، وهو كافٍ في بحثنا، فلنرجع إلى ما ذكره عن الفلسفة في المنقذ من الضلال.

وخلاصة ما ذكره الغزالي في هذا الباب أن الفلاسفة أصناف(١):

الصنف الأول: هم بعض قدماء الفلاسفة وهم **الدهريون**، لا يؤمنون بإله ولا بخالق، بل يعتقدون أن حال الكون والإنسان لم يزل كذلك منذ الأزل ولن يزال كذلك، وأن الحيوان لم يزل من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة.

الصنف الثاني: **الطبيعيون**؛ وبعض الفلاسفة، وهم الذين أكثروا من البحث في الطبيعة وعرفوا كثيراً من أسرارها، دفعهم اغترارهم إلى تجاهل يوم البعث وإنكاره، فاستغرقوا في ملذاتهم، والسبب في ذلك أنهم ظنوا أن هذا الإحكام والإتقان الذي في هذا العالم ذاتيٌّ له، وأن النفس إذا انعدمت لا تعود، لأنها تابعة للمزاج، وتبطل ببطلان الجسد الإنساني، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، فانتفى الثواب والعقاب عندهم. وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن الأصل الإيمان بالله وباليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله وصفاته.

---

(١) انظر كلام الغزالي في هذه الأصناف في المنقذ من الضلال، ص٦٥-٦٩، بتحقيق د. عبد الحليم محمود.

الصنف الثالث: وهم المتأخرون من الفلاسفة، صنف يقال لهم **الإلهيون**، وهم المتأخرون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو. وهؤلاء ردوا على الطبيعيين والدهريين، ومع أن أرسطو الذي رتب لهم المنطق، رد على كثير مما قاله سقراط وأفلاطون أيضاً إلا أنه لم يتبرأ من جميع مقولاتهم، وتبعه في ذلك بعض فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا ووجب تكفيرهم لما سنذكره لاحقاً، كذا أشار الغزالي مع نصه على التكفير، وحكمه بالكفر على هؤلاء يبين أن لديه أموراً مقطوعاً بها في الشريعة حتى في تلك الحالة التي كان يرد فيها على الفلاسفة، وأن هذا القطع نفسه ما زال عنده حال كتابته لكتاب «المنقذ من الضلال».

وذكر الغزالي أنه لم يقم أحد بنقل علوم هؤلاء الفلاسفة كما قام به ابن سينا والفارابي، وأن من اشتغل بذلك قبلهما لم يخل عمله من تشويش وعدم دقة وتخبيط وخلط، وأن حاصل ما تحصَّل عنده في علوم هذين الرجلين ثلاثة أقسام[1]:

---

(١) وقد ناقشهم الإمام الغزالي في كتاب مشهور، هو كتاب «تهافت الفلاسفة»، أودع فيه الرد على هؤلاء الفلاسفة، وعارض أدلتهم، ونقد براهينهم، وقد لخصت الكتاب بتوفيق الله، وسميت حاصله بـ«خلاصة التهافت»، وسوف أقوم بعمل دراسة مقارنة بينه وبين التهافتات التي كتبت عليه لتعم الفائدة بذلك على طلاب العلم ويقرب تناولهم وفهمم لجهود العلماء.

ومن الأمور العجيبة التي وقع فيها الدكتور الفاضل عبد الحليم محمود أنه لما تكلم الغزالي عن المتكلمين، ومع أنه لم يذمهم ذماً مطلقاً، كما بينا ذلك في محله، بل مدحهم من بعض الجهات على أقل ما يقال، إلا أن الدكتور عبد الحليم سارع إلى نقل الكلمات الواردة عن بعض المتقدمين التي فيها ذم علم الكلام ومنع الاشتغال به، ومع أن هذه الكلمات إما واردة على بعض المتكلمين أو في حق بعض الناس، كما بيناه، في غير محل، بل كما هو واضح في نفسه، إلا أن الدكتور لم يتعب نفسه بنقل أي شيء مما يدل على الجهود التي بذلها المتكلمون في خدمة الدين، ولا نقل حتى بعض كلمات أفذاذ المتكلمين ومذاهبهم في الانتصار لهذا الدين العظيم ونقض أقاويل خصومهم من المتفلسفة وغيرهم.

وفي الوقت نفسه لما تكلم الغزالي عن الفلاسفة وذكر أنهم ما تميزوا عن المتكلمين من حيث هم فلاسفة إلا ببعض البدع، وأما ما سواها مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية، فليست خصائص للفلسفة من حيث هي فلسفة، وحذر من الاغترار بهم، إلا أن الدكتور الفاضل سارع أيضاً إلى نقل كلمات عن العديد من الفلاسفة وبادر إلى نقل تلاخيص مذاهبهم. وفي هذا ما فيه.

١ ـ قسم يجب تكفير الفلاسفة به.

٢ ـ قسم يجب التبديع به.

٣ ـ وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

وسوف نبين ذلك بتلخيص فيما يلي، فإن علوم الفلاسفة تنحصر في ستة[1]: الرياضيات، المنطق، الطبيعة، الإلهيات، السياسة والأخلاق.

---

(١) حصر الغزالي علوم الفلاسفة في كتاب الإحياء بأربعة أقسام، واختلاف الأقسام ما بين المنقذ والإحياء لا تناقض فيه بل فيه تفصيل وإجمال، وجمع وفرق بين الأقسام، وهاك ما قاله الغزالي في الإحياء لكي تتمكن من مقارنته مع كلامه في المنقذ.

ففد قال: « وأما الفلسفة فليست علماً برأسها بل هي أربعة أجزاء:

أحدها: الهندسة والحساب، وهما مباحان كما سبق ولا يمنع عنهما إلا من يخاف عليه أن يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة؛ فإن أكثر الممارسين لهما قد خرجوا منهما إلى البدع، فيصان الضعيف عنهما ـ لا لعينهما ـ كما يصان صبيٌّ عن شاطئ النهر خيفة عليه من الوقوع في النهر وكما يصان حديث العهد بالإسلام عن مخالطة الكفار خوفاً عليه، مع أن القوي لا يندب إلى مخالطتهم.

الثاني: المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه، ووجه الحد وشروطه، وهما داخلان في علم الكلام أيضاً.

الثالث: الإلهيات، وهو بحث عن ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، وهو داخل في علم الكلام أيضا، والفلاسفة لم ينفردوا فيها بنمط آخر من العلم، بل انفردوا بمذاهب: بعضها كفر وبعضها بدعة، وكما أن الاعتزال ليس علماً برأسه بل أصحابه طائفة من المتكلمين وأهل البحث والنظر انفردوا بمذاهب باطلة، فكذلك الفلاسفة.

والرابع: الطبيعيات، وبعضها مخالف للشرع والدين والحق، فهو جهل وليس بعلم حتى نورده في أقسام العلوم، وبعضها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها، وهو شبيه بنظر الأطباء؛ إلا أن الطبيب ينظر في بدن الإنسان على الخصوص من حيث يمرض ويصح، وهم ينظرون في جميع الأجسام من حيث تتغير وتتحرك؛ ولكنْ للطب فضل عليه وهو أنه محتاج إليه. وأما علومهم في الطبيعيات فلا حاجة إليها». انتهى. [إحياء، بيان العلم الذي هو فرض كفاية، ص٣١].

الرياضيات:

لا شك أن الرياضيات ليس من العلوم المختصة بالفلاسفة، وإن كانوا أكثر من بحث فيها في الزمان المتقدم، ثم صار يوجد علماء في الرياضيات ولا علاقة لهم بالفلسفة، بل صاروا متخصصين في علم الرياضيات، حتى في القرون الأولى من عهد الإسلام، وظل الأمر كذلك حتى صارت الرياضيات منفصلة في أكثر مباحثها عن الفلسفة في العصر الحديث، وأما وجود مباحث مشتركة أو مبادئ تبحث في الفلسفة أو في غيرها من العلوم فهذا لا يضرُّ الرياضيات ولا يؤثر في المقصود.

ولما كان الرياضيون أغلبهم فلاسفة، ظن كثير من الناس لما رأوا البراهين الجلية في الرياضيات وفائدتها العملية، أن علوم الفلاسفة كلها كذلك، فصار هذا الوجه مثار اغترار بكلام الفلاسفة في الإلهيات، حتى صار الناس يقولون: نحن نعتقد أن من كانت علومه ومعارفه على نحو هذا الإتقان في الرياضيات، فإن سائر العلوم الذي يخوض فيها لا بدَّ أن تجيء أحكامه ومعارفه على حد الإتقان. هذا هو القياس الذي اغتر لأجله بعض الناس بما قاله الفلاسفة في الإلهيات. ولكن من البيِّن أن هذا ليس بلازمٍ، فلا يلزم أن يكون المتقن للرياضيات متقناً في العلوم الإلهية، بل ولا يلزم أن يكون متقناً للطب وللعلوم الطبيعية مثلاً. ومن عرف كلام المتقدمين في الرياضيات علم أن كثيراً منه برهاني، ولكن إذا نظر في ما قالوه في الإلهيات علم أن أكثره تخميني.

ولأجل هذا الخلط الحاصل في الناس، نهى الغزالي عن الخوض في تلك العلوم وهاك عبارته: « فهذه آفةٌ عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم». انتهى. ولا شك أن الغزالي يحكم هنا على عامة الناس الذين يقرؤون كتب الفلسفة جملة واحدة، ولا يقتصرون على دراسة الرياضيات فقط، بل يقرؤونها ويقرؤون الاجتماعيات والإلهيات والسياسة والأخلاق، فهؤلاء إذا رأوا دقة كلام الفلاسفة في الرياضيات فإنهم، لعدم قدرتهم على التمييز والنقد والتحقيق، سيغترون بما قاله الفلاسفة في باقي العلوم ويأخذونها كمسلمات أو

مبرهنات وإن لم تكن كذلك. أما من يستطيع النقد والتحرير، وتمييز البرهان عن السفسطة والمغالطة، فلا شك أن هذا الكلام غير متوجه إليه، وإلا حرم على الغزالي نفسه الخوض في ذلك!

وأما في هذا الزمان، فلا ريب في ابتعاد الرياضيات كثيراً في أذهان الناس عن كونها فرعاً أو متعلقة بالفلسفة، ولذلك، فإننا لا نرى ضرراً من دراستها والتعمق فيها، ولكن ينبغي ملاحظة الاشتراك في دراسة بعض المسائل بين جميع العلوم وإن اختلفت الجهات.

ومن جهة أخرى، فيوجد بعض المسلمين الذين هم محبون للإسلام ومخلصون له، ولكنهم استغرقوا في الجهل بالعلوم الأخرى، فهؤلاء لكي يحفظوا عقيدة الناس، ربَّما يسارعون إلى تحريم جميع علوم الفلاسفة دفعةً واحدة لكي يرتاحوا ويريحوا كما يظنون، فيبادرون بتحريم الرياضيات مثلاً أو غيرها، مما لا اعتراض عليه في نظر الدين، فإذا اطلع الناس بعد ذلك على الرياضيات ورأوا أنها تقوم على البراهين والعلم، وعرفوا أن هؤلاء المشايخ يحرمونها وقع في نفوسهم أن الدين لا يقوم إلا مع الجهل، ولذلك فإن هذا سوف يدفعهم إلى النفرة من الإسلام والازدياد في محبة علوم الفلاسفة والمستغرقين في منافرة الدين، ظانين أنفسهم مع العلم واليقين. وهذا الحال يحصل في معظم الأزمان إذا توفرت شروطه وأركانه، ولذلك يجب على علماء الإسلام التنبه إلى ذلك وتحرير المعاني ونشرها بين الناس لكي يسود العلم والحكم الصحيح على الجهل والتقليد، ومن كلمات الغزالي في هذا الباب: «الآفة الثانية نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم، فأنكر جميع علومهم، وادعى جهلهم فيها... . **ولقد عظمت على الدين جناية من ظنَّ أن الإسلام يُنصَر بإنكار هذه العلوم...**». انتهى.

وهذا كلامٌ محقَّقٌ عظيم الفائدة، فليكثر الطالب من مطالعته والتدقيق فيه لكي يفهمه على وجهه ويصبح صفة راسخة فيه.

الزجر عن تلك العلوم:

لما كانت الرياضة وغيرها مما تتعلق به كالحساب والهندسة وعلم الهيئة، من العلوم التي كثر اهتمام الفلاسفة بها، في ذلك الزمان، حتى صرت لا تجد أحداً يهتم بها ويعلمها إلا الفيلسوف، فقد لاحظ بعض العلماء ومنهم الغزالي أن عامة الناس ممن لا دراية لهم بالعلوم، إذا قرأوا تلك العلوم على الفلاسفة أو من كتبهم، فإنهم لدقة الرياضة، فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها، كما قال الغزالي، ربما يتوهمون أن سائر معارف الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيات كذلك، فيغتر بهم، ويباشر قراءة تلك الإلهيات على طريقتهم ولا يكون متأهلاً لمعرفة الصواب من الخطأ في كلامهم، فيضلُّ، ولذلك فإن بعض العلماء في ذلك الزمان، نهى عامة الناس ممن لا تأهل له ولا معرفة بالعلوم الشرعية، عن قراءة تلك العلوم المرتبطة بالفلسفة خوفاً من أن يتأثر بما ضل فيه الفلاسفة، وعلى هذا المعنى يخرَّج كلام الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال: «وقد تولدت منها آفتان: الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسنة فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم! فإذا عرف بالتسامع كفرهم وجورهم استدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين، وكم رأيت من يضل عن الحق بهذا العذر ولا مستند له سواه.

وإذا قيل له: الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقاً في كل صناعة، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقاً في الطب، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالنحو، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق، وإن كان الحمق والجهل يلزمهم في غيرها، فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني، لا يعرف ذلك من جربه وخاض فيه. فهذا إذا قرر على هذا الذي ألحد بالتقليد، ولم يقع منه موقع القبول، بل تحمله غلبة الهوى، والشهوة الباطلة، وحب التكايس على أن يصر على تحسين الظن بهم في العلوم كلها.

فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم سرى إليه شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى»[١]. انتهى.

وأما **الآفة الثانية**، فهي ناشئة من صديق للإسلام جاهل، ظنَّ أنه ينصر الدين بإنكار كل علم منسوب إلى الفلاسفة، كما قال الغزالي: « الآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم. فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه ولكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً، ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية. وقوله ﷺ: «إن الشمس والقمر آيتان من آياتِ الله تعالى لا ينخسفانِ لموتِ أحدٍ ولا لحياته، فإذا رأيتم فافزعوا إلى ذكر الله تعالى وإلى الصلاة».

وليس في هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعروف بمسير الشمس والقمر، واجتماعهما أو مقابلهما على وجه مخصوص، أما قوله عليه السلام: «لكن الله إذا تجلى لشيء خضع لهُ» فليس توجد هذه الزيادة في الصحيح أصلاً. فهذا حكم الرياضيات وآفتها»[٢]. انتهى.

وعلى هذا الملحظ بنى الإمام الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة وطريقته في مناظرتهم في مختلف العلوم، فإنه صرح هناك أن العلوم الرياضية وغيرها مما لا مدخل لها في الأمور الدينية الخالصة، فلا داعي لمنافرتهم فيها، ولا لمخالفتهم في مقولاتهم إلا إذا بان غلطهم، فيكون التخطيء لا لغرض ديني محض.

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٧٠.

(٢) المصدر السابق، ص٧٠-٧١.

المنطقيات:

أما المنطق، فحاله حال الرياضيات، قال الغزالي: « وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات بزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات، ومثال كلامهم فيها قولهم: إذا ثبت أن كل (أ) (ب) لزم أن بعض (ب) (أ): (ي)، إذا ثبت أن كل إنسان حيوان لزم أن بعض الحيوان إنسان، ويعبرون عن هذه بأنه الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية. وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار»[1]. انتهى. ويترتب على إنكار مثل هذا العلم سوء الظن في أهل الدين تماماً كما يترتب على إنكار الرياضيات.

ولا شك أن الفلاسفة خلطوا كتبهم المنطقية بالبحث في بعض المسائل الفلسفية وأودعوها في كتب المنطق، وقد تكون هذه المسائل باطله، وأدرجوا أمثلة على طرق القياس أخذوها من عقائدهم في الإلهيات أو بعض الطبيعيات، فربما يغتر بعض قراء كتبهم بهذه الأمثلة ويظنها برهانيات وهو غير منتبه إلى جهات الغلط فيها. فلهذا قرر متأخرو علماء المسلمين كتباً في المنطق للمبتدئين أزالوا منها جميع ما يمكن أن يكون سبباً في الضلال أو باعثاً عليه، وهذا القدر من الكتب لا إشكال في دراسته، ولا يترتب عليها محظور. ويبقى المنطق بعد ذلك كغيره من العلوم الآلية، يكون الخلاف فيه بين خطأ وصواب لا بين كفر وإيمان وبعض المتأخرين من الفقهاء حرموا المنطق، ولكنّا قد بيَّـنّا في تدعيم المنطق ضعف رأيهم، أو وجوب حَمْلِهِ على المنطق المخلوط بالمسائل الفلسفية.

---

(١) انظر: المنقذ من الضلال، ص٧١.

وقد نبَّه الغزالي إلى أمر مهم في مسلك الفلاسفة له علاقة بعلم المنطق وكتابتهم فيه فقال: «نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل»[(١)]. انتهى. والذي يغتر بما ذكروه في المنطق ثم يتخيل صورة كهذه في مباحثهم في الإلهيات، فإنه يسارع بالانحراف عن الدين.

الطبيعيات:

قال الغزالي: «وكما أن ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضاً إنكار ذلك العلم إلا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب تهافت الفلاسفة، وما عداها مما يجب المخالفة فيها، فعند التأمل يتبين أنها مندرجة تحتها.

وأصل جملتها أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته». انتهى.

وهذا الكلام يلخص فيه الغزالي حاصل ما يقال عن العلوم الطبيعية وعلاقتها بالدين. وكلامه واضح لا يحتاج إلى تفسير وشرح، ولكن ننبه إلى أنه ينفي في كلامه هذا العلل وكون شيء خالقاً غير الله تعالى، وتأمل عبارته الأخيرة التي أشرنا إليها، فلا فعل لشيء بذاته عن ذاته، يعني أن الفعل بمعنى الخلق إنما هو لله تعالى.

وأيضاً إرجاعه إلى ما حققه في كتاب تهافت الفلاسفة، وهو من كتبه المتقدمة، يدلُّ بوضوح على أنه لم يتراجع عن ما كتبه وقرره في كتبه المتقدمة، حتى بعد أن رجع من خلوته وسفره وعاد للتدريس، خلافاً لما يزعمه كثيرٌ ممن كتب عنه.

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٧١.

الإلهيات:

لخص الغزالي ما انتهى إليه في كتاب تهافت الفلاسفة هنا، ورأيه معلوم معروف، وهو أن الفلاسفة يخالفوننا في عشرين أصلاً يجب تبديعهم في سبعة عشر وتكفيرهم في ثلاث مسائل، وهي: إنكارهم الحشر الجسماني، وإنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات، وقولهم بأن العالم قديم أزلي.

ولا أدري لماذا يهتم د. عبد الحليم محمود في تعليقاته كثيراً بتوضيح رأي الفلاسفة ومحاولة تخريجهم دائماً مما ينسبه إليهم الغزالي، وكذلك يقف مع كل رأي يتبادر إلى ذهنه منه أنه ضدٌّ للمتكلمين، فتراه في هذا الموضع اهتم كثيراً بالقول بأن هناك من أنكر قول الفلاسفة بهذه المسائل الثلاث، واعتمد في ذلك على ابن رشد الفيلسوف، فقد قال: «لعل من الإنصاف الذي يدعو إليه دائماً الإمام الغزالي أن نذكر رأي ابن رشد في المسائل الثلاث التي كفَّر بها الإمام الغزالي الفلاسفة»[(١)]. انتهى. ونحن لن نجعل همنا هنا للرد على ابن رشد ولا للرد على ما نقله عنه د. عبد الحليم، ولكنا نكتفي بذكر هذه الملاحظة، لنؤكد على أن كثيراً من كبار المشايخ لم يعودوا يهتمون بعلم الكلام ولا يهتمون بإتقان مسائله بل صاروا يميلون إلى التنفير منه وصرف الناس عنه، وليس الأمر عائداً في نظري إلى مجرد إنصافهم بل ربما يكون هذا دليلاً على عدم إنصافهم وعدم تمكنهم من كثير من الأمور؛ فإن ما حاوله ابن رشد من الدفاع عن الفلاسفة في هذه المسائل، فيه تخابطٌ بين، ليس هذا محلَّ الكلام عليه[(٢)].

---

(١) تعليق د. عبد الحليم محمود على كتاب المنقذ من الضلال، حاشية ٣، ص٧٢.

(٢) ومع ذلك فإننا نستغرب من الدكتور الفاضل الذي نقل كلام ابن رشد في مسألة حدوث العالم ولم يعلق عليه مطلقاً!، فقد نقل قول ابن رشد في هامش «المنقذ من الضلال» ص٧٥: «فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا في نص أبداً، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات، أن الإجماع انعقد عليه؟». انتهى. يعني أنه ليس في الشريعة ما يدلُّ على أن الله تعالى كان ولم يكن شيء معه، أو أنه كان ولم يكن شيء غيره! وهذا خلاف الحديث الصحيح الوارد في الصحاح، وخلاف ما ورد في القرآن من أن الله تعالى هو الأول، فإن الأولية تنافي أزلية وجود غيره معه، وتنافي ما ورد من الأحاديث من أن الله تعالى كان قبل كل شيء. ومع ذلك كله لم يعلق الدكتور عبد الحليم مطلقاً على هذا الكلام!

وقد أنصف الإمام الغزالي حين قال: «وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات، وقولهم إنه عليم بالذات، لا بعلمٍ زائد على الذات، وما يجري مجراه فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك»(١). انتهى.

هذا هو الكلام الدالُّ على الإنصاف(٢).

وأشار الغزالي في كلامه عن الفلاسفة أنهم أخذوا شيئاً من العلوم والمسائل عن المتكلمين ثم أدرجوها في كتبهم، وليس لها أصول عندهم، فهم يسرقون من أهل الأديان وينسبون ذلك إلى الفلسفة المحضة.

السياسات والأخلاق:

خلاصة ما ذكره الغزالي:

أما كلامهم في السياسة فيرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن الأنبياء.

وأما الخلقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، فتوهم بعض من رد عليهم أن هذا إذا كان موجوداً في كتبهم فينبغي أن يهجر ولا يذكر بل ينكر على كل من يذكره، إذ لم يسمعوه أولاً إلا منهم كمن سمع من نصراني قوله: لا إله إلا الله عيسى رسول الله فينكره ويقول هذا كلام نصراني، ولا يتوقف لحظة ليتبين له أن هذا الكلام حق في نفسه.

وقد تولد عن مزجهم لكلام النبوة والصوفية في كتبهم بكلامهم، آفتان اثنتان:

الآفة الأولى: آفة في حقِّ الرادِّ، خلاصتها أن ذلك الكلام إذا كان موجوداً في كتب الفلاسفة، فيجب ردُّه، إذ لم يسمع أولاً إلا منهم، وهذا موقف من يعرف الحق بالرجال، أما

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٧٥.

(٢) ثم أحال الغزالي على كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» في مسألة التكفير.

العاقل فهو من يعرف الرجال بالحق، فينظر في القول، فإن كان حقاً قبله بغض النظر عن قائله، بل ربما يحرص المحق العاقل على أن ينتزع الحقَّ من أقاويل أهل الضلال.

قال الغزالي: «ولعمري لما غلب على أكثر الخلق ظنهم بأنفسهم الحذق والبراعة، وكمال العقل في تمييز الحق عن الباطل والهوى عن الضلالة وجب حسم الباب في زجر الكافة عن مطالعة كتب أهل الضلالة ما أمكن، إذ لا يسلمون من الآفة الثانية التي سنذكرها، وإن سلموا من الآفة الأولى التي ذكرناها»(١). انتهى.

ثم أشار إلى بعض الناس الذين أنكروا كلامه الذي بثه في أسرار الدين، فزعموا أنه كلام الأوائل من الفلاسفة، وطالبوا الناس بهجر كتب الغزالي، والغزالي يستنكر هذا الموقف، فهو لم يأخذ هذا الكلام عن الفلاسفة، بل قال إنه لا يستبعدُ العاقل أن يقع الحافر على الحافر، فيحصل التوافق خاصة أن أغلب المعاني موجودة في كتب الصوفية، فلم يقال إنها مأخوذة من الفلاسفة الأوائل. ثم يقول بجرأة عظيمة: «وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلِمَ ينبغي أن يهجر أو يترك؟ فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطرٌ مبطل، لزمنا أن نهجر كثيراً من الحق»(٢). انتهى.

وقال إن أقل درجات العالم أن يتميز عن العامي الذي لم يجرب الأمور فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجَّام.

والآفة الثانية: التي ذكرها هي آفة القبول فإن من نظر في كتبهم ورأى ما مزجوه من الحكم النبوية بكلامهم، استحسن كلامهم كله وحَسَّن ظنَّه بهم، فيلزم عن ذلك أن يأخذ عنهم كلامهم الباطل وهو يدري أو لا يدري، ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغرر والخطر.

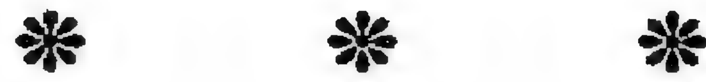
---

(١) المنقذ من الضلال، ص٧٧.

(٢) المنقذ، ص٧٧.

هذا حاصل ما ذكره عن الفلاسفة.

ونختم نحن كلامنا عنهم بأن الفلاسفة أخذوا على أنفسهم أن لا يذكروا شيئاً إلا أن يكون مبرهناً عليه، وادعوا أن فلسفاتهم تتحقق فيها هذه الشروط، وزعموا أنهم ينظرون في حقائق الأمور. ولكنهم لم يستطيعوا الالتزام بهذا الشرط ولا وفَّوا به في كتبهم، بل يوجد في أقوالهم كثير من المبادئ والمقدمات غير المبرهنة ولا المسلمة لهم أصلاً. فادعاؤهم مخالفة المتكلمين لا تتحقق لهم على وجه. وأما ادعاؤهم أنهم يتميزون عن المتكلمين أنهم ينظرون في الأمور من حيث هي ولا تدفعهم غاية معينة تجعلهم يقلبون الحق باطلاً. فنقول: إن العقيدة التي يبني عليها المتكلمون هي الحق في نفسه وهذا هو وجه المسابقة بيننا وبين الفلاسفة، وكل مقدمة أخذناها من العقيدة ثم بنينا عليها أو استرشدنا بها، فلما كانت المقدمة صحيحة في نفسها استحال أن يترتب عليها لوازم باطلة. ثم إننا كمتكلمين لم نهمل النظر في الأمور من حيث هي ولكنا لا نأخذ إلا بما تحققنا كونه مقطوعاً به، بخلافكم، ولذلك فإننا قد سبقناكم في هذا الباب أيضاً، ولذلك لا ترون في ما قرره المتكلمون من أهل الحق على سبيل القطع أمراً مناقضاً للمقطوع عقلاً أو نقلاً.



موقف الغزالي من مذهب التعليم

لما علم الغزالي أن «العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع الطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات»[(١)]. انتهى. شرع بالبحث عن طريق آخر غير الفلسفة المحضة، فوقع أمامه طريق الباطنية وهم أصحاب مذهب التعليم، وهم يدعون أنه لكي يعلم الإنسان لا بد من مُعَلِّم معصوم، وهم يشابهون الشيعة الإثني عشرية في هذا الزعم، وقولهم أقل من أن يقف الإنسان عنده، ويحتمله حقاً، ولكن لتفاوت قدرات الناس، ولاغترار بعضهم بهذا المذهب، بيَّن الغزالي في كتبه التي ألفها مذهبهم وقرَّره بكل وسيلة، ثم انهال عليه ردّاً وتسفيهاً ونقضاً، قال: « فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم[(٢)]. وكذلك قد بلغني بعض كلماتهم

---

(١) المنقذ، ص٧٩.

(٢) ذكر الغزالي أنه اتفق في ذلك الوقت أن جاءه من حضرة الخلافة بتصنيف كتاب يكشف عن بطلان مذهب هؤلاء. قال: « ثم اتفق أن ورد علي أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم. فلم يسعني مدافعته، وصار ذلك مستحثاً من خارج، ضميمة للباعث من الباطن». انتهى. فاجتمع عليه أمران مستحثان واحد من خارج وواحد من باطنه للكشف عن مذاهب هؤلاء الباطنية. ومن الكتاب المعاصرين من يحلو له الطيران على جناح الخيال ومحض الوهم، فزعم أن الذي دفع الغزالي إلى الرد على التعليمية إنما هو أمر سياسي محض، وبذلك صار الغزالي مجرد موظف للسلطان، يريد بذلك أن يقدح في كتابه أصلاً وفي نيته، ليصور للناس أن الغزالي إنما أراد رضا السلطان، بل زعم بعض المتخذلين من كتاب هذا العصر أن هذا التذبذب للسلطان من الغزالي كان أحد أسباب شكه العظيم. وهؤلاء إن لم يكونوا عمياً، فهم ذوو أغراض، فإن الغزالي يروي بنفسه عن نفسه بوضوح أن دافعه النفسي كان سابقاً لطلب الخليفة، فاجتمع الأمران، وهذا ليس بقبيح، بل دليل أكيد على أن الخليفة كان متنبهاً إلى مدى خطورة التعليمية وأهلية الغزالي للرد عليهم، فطلب منه ذلك، وهذا أمر حق، فلا شيء على الغزالي أن يكتب ولو كانت كتابته لمجرد أمر الخليفة، فكيف ولم يكن الحال كذلك!! ولكنها أهواء التحريف وأغراض التأليف في هذا الزمان.

المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر، لا على المنهاج المعهود من سلفهم. فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها، حتى أنكر بعض أهل الحق مبالغتي في تقرير حجتهم»[١]. انتهى. وبين أن الرد على مَن اشتهرت بدعته لا يخالف الشريعة، ولو كان أمرهم مخفياً لما وجب عليه الرد وبيان كلامهم، ولكن لما كان مذهبهم منتشراً، فلا إشكال ولا كراهة في ذكر مذهبهم لبيان بطلانه، حتى قال: «**والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، ثم أظهرت فسادها بغاير البرهان، والحاصل أنه لا حاصل عند هؤلاء، ولا طائل لكلامهم**»[٢]. انتهى. وهذه العبارة خلاصة مفيدة لمن أراد الاستفادة.

وبين أن هؤلاء استندوا على مقدمتين، الأولى الحاجة إلى المعلم، والثانية لا يصلح أي معلم بل لا بدَّ من معلم معصوم، فمن خالفهم في المقدمتين غلبوا عليه لظهور حجتهم في الحاجة إلى المعلم، وهي المقدمة الأولى، وذلك يسبب اغترار بعض الناس بهم وضعف مذهب المخالف لهم، بل الصواب: «الاعتراف بالحاجة إلى المعلم، وأنه لا بدَّ وأن يكون معصوماً، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد عليه الصلاة والسلام»[٣]. انتهى.

وقد بين الغزالي أن: «**قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة، وما وراء ذلك من التفصيل، والمتنازع فيه يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم، وهي الموازين التي ذكرها الله تعالى في كتابه**، وهي خمسة ذكرتها في كتاب القسطاس المستقيم»[٤]. انتهى. وأما الفروع فيكفي فيها الاجتهاد قياساً ونحوه، وإن وقع خطأ في الاجتهاديات فلا إثم على المخطئ فيها، وبذلك يحصل الغنى عن قولهم بوجوب وجود المعلم المعصوم ووجوب بقائه حياً، ويظهر بطلان زعمهم بوجوب دوام وجود المعصوم أبد الدهر غائباً كان أو ظاهراً.

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص٨٠.

(٣) المصدر السابق، ص٨٠.

(٤) المصدر السابق، ص٨٢.

ووصف هذا الميزان بأنه لا يخالف فيه أهل المنطق لموافقته ما ذكروه في المنطق، ولا المتكلم لأنه موافق لما ذكروه في أدلة النظريات، ولا القائل بالتعليم أنه مستخرج من القرآن، وأورد على نفسه سؤالاً فقال: «فإن قال فإن كان في يدك مثل هذا الميزان فلم لا ترفع الخلاف بين الخلق؟، فأقول: **لو أصغوا إلي لرفعت الخلاف بينهم**، وذكرت طريق رفع الخلاف في كتاب القسطاس المستقيم فتأمله لتعلم أنه حق وأنه يرفع الخلاف قطعاً لو أصغوا ولا يصغون إليه بأجمعهم! **بل قد أصغى إلي طائفة، فرفعت الخلاف بينهم.**

وإمامك يريد رفع الخلاف بينهم مع عدم إصغائهم، فلم لم يرفع إلى الآن؟ ولم لم يرفع علي رضي الله عنه وهو رأس الأئمة؟ أو يدعي أنه يقدر على حمل كافتهم على الإصغاء قهراً، فلم لم يحملهم إلى الآن؟ ولأي يوم أجله؟»[١]. انتهى.

صرح الغزالي إذن في عبارة في غاية الروعة فقال: لو أصغى الخلق إلي لرفعت الخلاف بينهم بواسطة المبادئ التي ذكرتها، وقال: بل قد أصغى إليَّ طائفة فرفعت الخلاف بينهم.

ثم بين بوضوح أن الطريقة الأفضل لمناظرة القائلين بالتعليم هي طريقة القلب عليهم بالجواب، ومعارضتهم بالمثل، وهي طريقة جدلية، تفيد في قطعهم بسرعة، لأنهم لا يجدون ما يرجح جانبهم على ما تعارضهم به، إلا التحكم فينقطعون. والاشتغال بالجواب عن أسئلتهم يطيل الكلام ولا يفهم بسرعة لدى أكثر الأفهام فيتولد من ذلك إشكالات لا داعي لها. وهذا يدلُّ كما ترى وبوضوح على أنَّ الإمام الغزالي لا يحرم علم الكلام، ولا ينفي فائدته مطلقاً، كما يحلو لبعض الكتاب أن يزعموا ذلك، فها هو يستعمل طرقاً كلامية لمعارضة التعليمية وإفحامهم، بل يصرح أن هذه الطريقة هي الأسرع والأجدى.

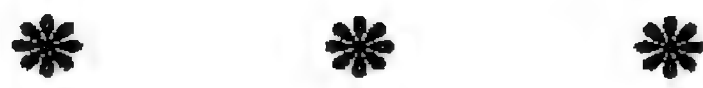
ومع ذلك، فإنَّ على المحتار في مسألة أن يعين وجه حيرته بالضبط، ليُمكِنَ جوابه عن حيرته وحل الإشكال له بالقواعد النظرية المذكورة[٢].

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٨٢.

(٢) ارجع إلى كتاب المستظهري لترى كيفية الرد عليهم وإبطال حججهم.

وهؤلاء لعجزهم عن مقارعة الحجة بالحجة، أحالوا على الإمام الغائب وقالوا لا بد من السفر إليه! وقال: «والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم، وفي التبجح بالظفر به، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً»[1]. انتهى. ولا شيء عند هؤلاء يستلزم إتعاب النظر في أحوالهم ولذلك قال الغزالي: « فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم»[1]. انتهى.



(١) المنقذ من الضلال، ص٨٤.

طرق الصوفية

لا ريب أن التصوف لا يتميز بالعلم بل العمل، أو فلنقل هو العلم المطلوب منه العمل، أو هو عمل على وفاق العلم، وكان حاصل عملهم كما قال الغزالي: «قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله»[١]. انتهى.

وكان العلم بعلومهم أسهل على الغزالي من العمل بها[٢]، وقد ظهر له «أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات»[٣]، وظهر له يقيناً: «أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك.

وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية **إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر**، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها»[٤]. انتهى.

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٨٤.

(٢) قال الغزالي: «وكان العلم أيسر عليَّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم وغيرهم من المشايخ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع». [المنقذ من الضلال، ص٨٤-٨٥].

(٣) المصدر السابق، ص٨٥.

(٤) المصدر السابق، ص٨٦.

هذه فقرة مهمة جداً، فهو يصرح فيها أن العلم بالعقائد التي ذكرها كان قد حصل له في أثناء بحثه السابق عن صنفي العلوم العقلية والنقلية، ولم يحصل له من التصوف، خلافاً لمن توهم ذلك، بل إن غرض التصوف كما ظهر للغزالي ما هو إلا تحلية النفس وتخليتها عن الشوائب الخُلقية، للتمكن من حسن التعامل مع الله تعالى.

ومن علم أصول العقائد بالعلوم العقلية والنقلية، كما صرح الغزالي، فإنه عالم قطعاً أنه لا وصول إلى السعادة إلا في الآخرة، وأن الدنيا ممر أو سبيل، ولذلك قال: «وكان قد ظهر لي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى. ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق»، ثم فكر الغزالي في أعماله وأحسنها التدريس والتعليم، فوجد العلوم التي هو مقبل عليها غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة، وتفكر في نيته فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت. فقال: « فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال»[1]. انتهى. ولم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة بقطع النفس عن هذه العلائق، قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمانٍ وثمانين وأربعمائة، ثم فارق بغداد على الرغم من إلحاح الوالي عليه باللقاء واستنكار العلماء تركه منصبه! وفرَّق ما كان معه من مال ولم يدخر إلا حدَّ الكفاف وقوت العيال، ودخل الشام وأقام بها قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله، وكان يصعد منارة مسجد دمشق طول النهار ويغلق على نفسه بابها، ليصفي قلبه ويهذب أخلاقه ليذكر الله تعالى كما كان حصله من علم الصوفية، ثم رحل إلى بيت المقدس يغلق على نفسه كل يوم باب الصخرة، ثم ذهب إلى الحج للاستمداد من بركات مكة والمدينة، ثم جذبته الهمم إلى الوطن ودعوات الأطفال، فعاوده بعد أن كان أبعد الخلق عن الرجوع إليه، وآثر العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة. وتصفية القلب للذكر.

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٨٦.

وكانت حوادث الزمان ومهمات العيان وضرورات العيش، تُغَيِّر في وجه المراد وتشوِّش صفوة الخلوة، ودام على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشف له في هذه الخلوات أنه علم أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى أخلاق، قال: « بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به»[(١)]. انتهى.

ومما قاله في ذلك: «ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهد الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبِّرٌ أن يُعَبِّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد أن يتخيل منه طائفةٌ الحلول، وطائفةٌ الاتحاد، وطائفةٌ الوصول، وكل ذلك خطأ»[(٢)]. انتهى.

ينفي هنا الحلول والاتحاد وما يسميه بالوصول، وويظهر أنه يريد به وحدة الوجود.

ثم قال: «والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان. . .

ووراء هؤلاء قوم جُهَّالٌ، هم المنكرون لأصل ذلك المتعجبون من هذا الكلام»[(٢)]. انتهى.

ومن تأمل في كلام هذا الإمام الهمام يعرف أن طريقته هي العمل بالعلم، ويعرف أنه لا يتخذ من التصوف عقيدة بل هي طريقة للعمل بالعلم الذي تحققه بالبرهان، ولا يوجد

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص٨٩.

عند صوفية أهل السنة ـ من حيث هم صوفية ـ عقائد مخالفة لعقيدة أهل الحق، ومن ادعى ذلك فقد جانب الصواب، وتراه كيف نفى الحلول والاتحاد، ثم نفى أمراً ثالثاً سماه الوصول، ولا شك أنه يريد بالوصول مفهوم وحدة الوجود، ثم حكم على هذه الثلاثة بالخطأ.

والذوق عنده هو ملابسة عين ما تحقق بالبرهان من علم، وليس الذوق ينبئك عن علوم ومعارف جديدة مناقضة لما قامت عليه البراهين كما يتوهم بعض الصوفية، على الأقل فإن الإمام الغزالي ينفي هذا الأمر نفياً واضحاً صريحاً لا احتياج معه إلى شرح وتوضيح.

إذن، الغاية التي من أجلها اختار الغزالي التصوف، ليست إلا لأن التصوف طريق تربية وتنقية للنفس، واكتساب للأخلاق الحسنة، ويترتب عليها تعلق القلب بالله تعالى. ولم يرد من التصوف مناقضة العقائد التي ثبتت بالأدلة البرهانية، كلا، ولم يرد به مخالفة طريق أهل الحق.



النبوة

وأما كلام الغزالي رحمه الله عن النبوات وإمكانها ووقوعها، وتقريب ذلك إلى المنكرين فكلام جيد ومفيد، ونكتفي هنا بالتنبيه على بعض المواضع المهمة، ونحث المهتمين على الرجوع إلى الكتاب.

ذكر الإمام الغزالي أن تجربته الصوفية، وما وجده فيه من معارف وأذواق، أعانه على فهم حقيقة النبوة، قال: «ومما بان لي بالضرورة من ممارسة طريقتهم، حقيقة النبوة وخاصيتها»[١]. انتهى. فما هي العلاقة بين التصوف والنبوة بحيث استفاد منها الغزالي العلم بحقيقة النبوة وخصائصها؟ لا سيما وقد قال: «وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء، هي على التحقيق، بدايات الأنبياء»[١]. انتهى. فما هي هذه العلاقة بين درجة الولاية ورتبه النبوة؟

ذكر الغزالي أن الإنسان يولد خالياً عن الإدراكات بشيء من العوالم المخلوقة، وتخلق له أولاً وسائل إدراك المحسوسات، ثم المبصرات، وهكذا إلى أن يخلق له العقل الذي يتمكن به من العلم بالجائزات والواجبات والمستحيلات، ثم قال: «ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخر، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز. من إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز، وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها، وذلك عين الجهل؛ إذ لا مستند لهم إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه، فيظن أنه غير موجود في نفسه». انتهى. وهذا الطور ليس مناقضاً للعقل كما بيناه فيما سبق،

---

(١) المنقذ من الضلال، ٨٩.

واستشهدنا عليه من كلام الغزالي، وقرَّب الغزالي هذا الطور بمثال النوم وما يراه النائم من الغيب إما صريحاً أو بمثال.

ووضح دليلاً يحتج به منكرو النبوات بأنهم لما لم يطلعوا على هذا الطور بحواسهم أنكروه، وهؤلاء الذين يقصرون العلم على الحواس، واستدلالهم باطل لأن الحواس قد لا تدرك الأمور الموجودة الحاضة، فأن لا تدركها حال غيبها أولى، وهذا لا يدل على عدم غير المحسوس، فقياسهم كما قال الغزالي فاسد: «وهذا نوع قياسي يكذبه الوجود والمشاهدة فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي، يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل»[(١)]. انتهى. وكلام الغزالي واضح قوي لا يرتاب فيه عاقل، لأن ما لا يدرك أو يقام عليه دليل، لا يجب على العقل نفيه، فكيف وقد أقيم الدليل على الإمكان بل قد وقعت النبوة وحصلت الأدلة الدالة على صحتها!

والغزالي رحمه الله يرشد إلى الإيقان على النبوة بدليل لطيف وهو التجربة العملية بعد العلم بالإمكان، فيقول: «فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فأكثرت النظر في القرآن والأخبار، يصل لك العلم الضروري بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة، وأعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب، وكيف صدق ﷺ في قوله: «من عمل بما علم ورثهُ الله علم ما لم يعلم»، وكيف صدق في قوله: «من أعان ظالماً سلطهُ الله عليه»، وكيف صدق في قوله: «من أصبح وهُمُومُهُ همٌّ واحدٌ كفاهُ الله تعالى هُمُومَ الدنيا والآخرةِ»، فإذا جربت ذلك في ألف وألفين وآلاف، حصل لك علم ضروري ولا تتمارى فيه. **فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوة**، لا من قلب العصا ثعباناً، وشق القمر، فإنّ ذلك إذا نظرت إليه وحده ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت أنه سحر وتخييل، وأنه من الله تعالى إضلال فإنه ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾»[(٢)]. انتهى. فهو يقول بأنَّ تحصيل اليقين بالنبوة

(١) المنقذ من الضلال، ص٩١.

(٢) المصدر السابق، ص٩٢.

يكون بطريق عملي هو راجع إلى الذوق الصوفي، ويتضمن هذا الطريق النظر في نفس الشريعة التي جاء فيها النبي عليه السلام، مع ممارستها عملياً، لترى ما يحصل في نفسك، من أمور لا إرادة منك، والإكثار من ذلك، حتى تتيقن بالنبوة، وهو طريق قريب من طريق إفادة خبر التواتر للعلم، وهو طريق عملي مؤسس بالدليل العقلي على الإمكان.

فإن الشك في النبوة إما في الإمكان، أو في الوقوع، أما الإمكان فقد أتينا بالدليل عليه، وأضاف الغزالي دليلا آخر وهو الوقوع، أي وقوع النبوة، ولا يمكن أن يقع شيء إلا بعد إمكانه، ودليل الوقوع هو وجود معلومات لا يمكن أن يحصل عليها إنسان إلا بطريق النبوة، فاستمع إليه، فقد قال: «والشك في النبوة إما أن يقع في إمكانها، أو في وجودها ووقوعها، أو في حصولها لشخص معين.

ودليل إمكانها وجودها. ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل، كعلم الطب والنجوم، فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي، وتوفيق من جهة الله تعالى، ولا سبيل إليها بالتجربة فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة مرة، فكيف ينال ذلك بالتجربة؟ وكذلك خواص الأدوية؛ **فتبين بهذا البرهان، أن في الإمكان وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل، وهو المراد بالنبوة، لا أن النبوة عبارة عنها فقط، بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة**، ولها خواص كثيرة سواها. وما ذكرنا فقطرة من بحرها، إنما ذكرناها لأن معك نموذجاً منها، وهو مدركاتك في النوم، ومعك علوم من جنسها في الطب والنجوم، وهي معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً»[(١)]. انتهى.

وأما خصائص النبوة الأخرى، فإنما يحصل عليها الإنسان بواسطة طريق التصوف العملي، وهو تذوق الحقائق لا بطريق نظم دليل برهاني فقط، بل بتواتر أدلة عديدة حتى يحصل لك اليقين ولا تعرف منشأه بالضبط، كما في خبر التواتر، فأنت لا تعرف أن اليقين قد جاءك من هذا الراوي أو ذاك، ولكنك لا تشك في اليقين الحاصل لك بالخبر المتواتر.

قال الغزالي: «وأما ما عدا هذا من خواص النبوة، فإنما يدرك بالذوق، من سلوك طريق التصوف، لأن هذا إنما فهمته بأنموذج رزقته وهو النوم، ولولاه لما صدقت به. فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها أنموذج، ولا تفهمها أصلاً، فكيف تصدق بها؟ وإنما التصديق بعد الفهم. وذلك الأنموذج تحصل في أوائل طريق التصوف، فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل، ونوع من التصديق بما لم يحصل بالقياس إليه فهذه الخاصية الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوة»[١]. انتهى.

فبين الولاية والنبوة علقة وإن كانت رفيعة، إذن فالولاية بدايات النبوة، وليس هذا مخالفا للشرعة، فالنبي لا يكون إلا من أولياء الله تعالى، والولي له اختصاص عند الله تعالى، وكرامات، بحسب ما صرح به أهل السنة والجماعة، فلا بدَّ أن يكون لبعض الأولياء على الأقل نوع تعرف على العالم الآخر، إما في منام أو غيره مما يجوز للأولياء. ولا يتذوق الإنسان ذلك المقام إلا إذا مارس العبادة مخلصاً لله تعالى خالصاً له، فعندئذ يخلق الله تعالى له إدراكات روحية تكشف له عن شيء من معارف الدين الحقيقية.

طريقة الخلاص من الشك في المعجزات:

يقترح الغزالي ههنا طريقة للخلاص من الشك في معجزات الأنبياء والرسل، ليست مؤلفة من دليل واحد منظوم، بل معتمدة أيضاً على طريقته السابقة التي أشرنا إليها وهي قائمة على أصل حجية التواتر، وهاك الطريقة التي أتى بها الغزالي ليحل الشك في المعجزات: «وترد عليك أسئلة المعجزات، فإذا كان مستند إيمانك إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة، فينجزم إيمانك بكلام مرتب في وجه الإشكالات والشبهة عليها، فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظرك، حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين، كالذي يخبرك جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٩٢.

قول واحد معين، بل من حيث لا يدري ولا يخرج من جملة ذلك ولا بتعيين الآحاد. فهذا هو الإيمان القوي العلمي.

وأما الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية فهذا القدر من حقيقة النبوة، كاف في الغرض الذي أقصده الآن»[١]. انتهى.

إذن الطريقة عند الغزالي هي عين الطريقة السابقة، وهو يرى أنّها التي يحصل الإنسان بها على اليقين، ونعمت من طريقة، لأنها تتضمن النظر العقلي منضما إلى ذلك التجريب العملي مع استحضار جميع القرائن، وليس التركيز فقط على جهة دلالة الدليل المنظوم، فإن فعل الإنسان هذه الأمور كلها، حصل اليقين الذي لا ينخرم في نفس الإنسان.

ثم ذكر شيئاً من أسباب فتور الخلق عن النبوات والعمل بأحكامها وشريعة الأنبياء، وهذا في كتبه معلوم مشهور. فنبه الناس إلى أن من آمن ولم يعمل بمقتضى إيمانه، فكأنه كافر باطناً، وهذا التناقض بين ظاهره وباطنه حماقة لأنه يتشرف بالشرع ظاهراً، ويناقضه باطناً، وبعض الناس يدعي علم التصوف، ثم يزعم أنه وصل إلى درجة انخلعت ربقة التشاريع عنه، وترقى عن العبادة، وهذا منحرف عن أصل الدين، وذاهب إلى التعليمية لما رأى اختلاف الخلق، وواحد اغتر بالفلسفة فقال إنما جاءت الشريعة لتحصيل الحكمة والمصلحة، وضبط النفس عن الأذى والشهوة، وأنا أفعلها بدون تمسك بالنبوة والشرعة، فأنا حكيم ورتبتي أعلى من ذلك! «هذا منتهى إيمان من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، وتعلم ذلك من كتب ابن سينا والفارابي»[٢].

وبين أنه وضح طريقة علاج كل واحد منهم في كتبه، ولا نطيل بذكره هنا، فراجعه ـ إن أحببتَ ـ في أواخر كتابه.

ونختم هذه المسألة بأن نقول: من الواضح أن الطرق التي أثرى بها الغزالي والمعارف التي وضحها في هذا الباب، وفي غيره من الأبواب، ليست مأخوذة من الفلاسفة، ولا يظهر

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص٩٥.

تأثره بفلسفة مشرقية ولا مغربية، لا مشائية ولا إشراقية، بل كل طرقه في التفكير والاستدلال إسلامية موجودة في علم الكلام، لكن أوردها الغزالي بأسلوبه الخاص الساحر، حتى ليظنّ المرء أنها بنت أفكاره، وخلاصة روحه.

سبب نشر العلم بعد الإعراض عنه:

ذكر الغزالي أن سبب الإعراض عن نشر العلم كان يأسه من إصلاح الخلق بعد تحقق الفساد فيهم. ثم لما عرف الطريق إلى إصلاح البشر، وكيف يدلهم عليها، رجع إلى التعليم ولكن بروح غير الروح، ولغاية غير الغاية، ولم ينكر علومه السابقة، ولا معارفه الكلامية والفقهية، ولكنه صار يتناولها ويدرسها لأجل إرضاء الله تعالى وفيما ينصلح به حال الناس، قال: «فكذلك بان لي، على الضرورة بأن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل». انتهى. فالأنبياء أطباء القلوب، «وإنما فائدة العقل وتصرفه، إن عرفنا ذلك، وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعمى عن درك ما يدرك بعين النبوة، أخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى العميان إلى القائدين، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين. فإلى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه.

فهذه أمور عرفناها بالضرورة الجارية مجرى المشاهدة، في مدة الخلوة والعزلة»[1]. انتهى.

ثم دام على العزلة فترة، وذلك لما رأى الفساد قد استعظم شره، وكانت حركته لمقاومة هذه المفاسد عديمة النفع، تستلزم مقاومة الخلق ومعاداتهم له، قال في وصف ذلك: «فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعللاً بالعجز عن إظهار الحق بالحجة. فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من خارج. فأمر إلزاماً بالنهوض

---

(١) المنقذ من الضلال، ص٩٣-٩٤.

إلى نيسابور، لتدارك هذه الفترة، وبلغ الإلزام حداً كان ينتهي لو أصررت على الخلاف إلى حد الوحشة، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف، فلا ينبغي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق، ولم ترخص لنفسك عسر معاناة الخلق والله سبحانه وتعالى يقول: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿الٓمٓ * أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ...﴾ [العنكبوت: ١-٣]. انتهى.

حتى تحركت نفسه إلى الخروج عن العزلة بحركة قدَّرها الله تعالى، ولم يكن لحركته هذه «انقداح في القلب في هذه العزلة، كما لم يكن الخروج من بغداد والنزوع عن تلك الأحوال مما خطر إمكانه بالبال أصلاً، والله تعالى مقلب القلوب والأحوال»[1]. اهـ.

وكان رجوعه كما قلنا على غير الحال الأول، وقد قال في ذلك: «وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت، فإن الرجوع عود إلى ما كان، وكنت في الزمان أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيتي، وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه، هذا هو الآن نيتي وقصدي، وأمنيتي، يعلم الله مني ذلك.

وأنا أبغي إصلاح نفسي وغيري، ولست أدري أأصل إلى مرادي أم أخترم دون غرضي، ولكني أومن إيمان يقين ومشاهدة، أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وأنّي لم أتحرك لكنه حرَّكني، وأني لم أعلم ولكنه استعملني، فأسأله أن يصلحني أولاً ثم يصلح بي، ويهديني ثم يهدي بي، وأن يريني الحق حقاً، ويرزقني اتباعه، ويريني الباطل باطلاً ويرزقني اجتنابه»[1]. انتهى.

ولنجعل كلماته هذه لنا كلاماً، فهي تَصِفُ ما يدور في نفسي ويؤرِّقُ رُوْحي طامحةً له.

ولا حول ولا قوة إلا بالله، والله تعالى هو الموفق.

١٣/ ٤/ ٢٠٠٥ **سعيد فودة**

(١) المنقذ، ص٩٧.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

مقدّمات الكتاب

الموضوع الصفحة

القسمُ الأول من الكتاب
موقف الإمام الغزالي من علم الكلام

الموضوع الصفحة

القسمُ الثاني من الكتاب
تأملاتٌ كلامية في كتاب «المنقذ من الضلال»
(تحليل ونقد)

الموضوع	الصفحة



IMAM GHAZALI'S

Position Regarding Elm Alkalam

By: Saeed Abdullatif Foudah

هذا الكتاب

علم الكلام الذي يبحث في إثباتِ العقائد الدينية والحِجَاجِ عنها؛ علمٌ جليل من أهم علوم الإسلام، وقد كان لعلماء الكلام ـ ولا يزال ـ الفضل في دفع عاديةِ كثيرٍ من الشبهات والطعون عن العقيدة الإسلامية.

وقد قام في أوساط بعض المثقفين ثقافةً شرعيةً غيرَ رصينة مَن يُشكّك في مكانة علم الكلام، ويرى أنه كان قليل الجدوى فيما مضى، وأنّ الحاجة إليه في زماننا قد بطلت، مغمِضاً عينيه عن التاريخِ الطويل لهذا العلم والسيرةِ المشرقة لعلمائه الذين عمَّ نفعهم حتى غير المسلمين من روّاد الحقيقة.

وكان مما تعلّق به أولئك الزاعمون؛ بعضَ الكتابات لحجة الإسلام أبي حامدٍ الغزالي، في موضوع الذوق (الكشف)، وفي وصفه لرحلته من الشكّ إلى اليقين، فهموا منها فهماً مغلوطاً أنه يذمُّ الكلام والمتكلمين، مما حدا بالمؤلف ـ وهو باحثٌ متخصِّص في علوم الكلام والفلسفة والمنطق ـ إلى كشف النقاب عن تلك المزاعم، وتوضيح موقف حجة الإسلام من علم الكلام، وشرح كلامه في كتبه المختلفة شرحاً جلياً يُظهِر حقيقة موقفه الإيجابي من ذلك العلم، مقدِّماً لكتابه ببحوث في بيان مكانة علم الكلام وفضله، ملحقاً به تأملاتٍ كلاميةً في أحد أهم كتب أبي حامد: «المنقذ من الضلال». وقد وقف المؤلف في بحثه عند عددٍ من القضايا الشائكة، ووُفّق في تجليتها، ليَخرج القارئُ من هذا الكتاب بفهمٍ مؤسَّس لموقف حجة الإسلام، وثقةٍ عالية بمكانة هذا العلم الجليل وفوائده الجمّة.

الناشر



دار الفتح للدراسات والنشر
www.alfathonline.com

تلفاكس ١٩٩ ٤٦ ٤٦ ٤ (٠٠٩٦٢٦)
ص.ب ١٨٣٤٧٩ عمّان ١١١١٨ الأردن
info@alfathonline.com



9 789957 230105 7